
Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von
Edmund Weber
in Association with / in Zusammenarbeit mit
Matthias Benad, Mustafa Cimsit & Vladislav Serikov
Goethe-Universität Frankfurt am Main

ISSN 1434-5935 - © E.Weber – E-mail: e.weber@em.uni-frankfurt.de; info@irenik.org
<http://web.uni-frankfurt.de/irenik>; <http://irenik.org/>

Nr. 155 (2012)

Protestantismus im Territorium

Heinrich Steitz (1907-1998): Biographie als Zeitgeschichte

Von

Karl Dienst

INHALT

Jeder ein Sonderfall? Vom Nutzen und Schaden einer Biographie. Einige zum Thema hinführende Bemerkungen

Ein Leben – eine Zeit – ein Vermächtnis: Biographische Annäherungen an Heinrich Steitz

Heinrich Steitz: Herkunft und Ausbildung

Heinrich Steitz als Soldat

Heinrich Steitz als Kirchenmann

Heinrich Steitz als Professor

Was heißt hier „Hessen“, „Nassau“, „Hessen-Nassau“, „Nassau-Hessen“, „Hessen und Nassau“?

Biographien als Quellen hessischer Kirchengeschichtsforschung

Identitätsstiftung durch Territorialkirchengeschichte?

Die Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung

Zwischen der Wiederaufnahme der Arbeit und Zukunftsvisionen

Zu den Anfängen und Aufgaben der „Vereinigung für Hessische Kirchengeschichte“ (1901)

Die führenden Personen der „Vereinigung“ und ihre Zielvorstellungen

Zur Unabhängigkeit der Vereinigung

Die 50Jahr-Feier der Kirchengeschichtlichen Vereinigung (5.10.1950)

Zur Themenfindung der Jahreshauptversammlungen

Die Anfänge des „Jahrbuchs“

Zum Publikationswesen der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung

a) Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGv)

b) Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte (QSHK)

c) Dokumentation zum Kirchenkampf in der EKHN

d) Hessische Volksbücher

Zu Lehraufträgen für Hessische Kirchengeschichte

Zu Beziehungen zwischen der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung und dem Zentralarchiv der EKHN

„Evangelisch aus gutem Grund“: Die „Geschichte der EKHN“ von Heinrich Steitz

Was heißt „Reformation“?

Historie oder Dogmatik als Orientierungspunkt?

Auf der Suche nach einem brauchbaren Reformationsbegriff

Zur Entstehung des Begriffs „Evangelische Bewegung“

Zur historischen Begründung der Kategorie „Evangelische Bewegung“

Einheit und/oder Vielfalt der Reformation?

Evangelische Kolonnen?

Zum Protestantismus im ausgehenden 16. und im 17. Jahrhundert

Umstrittene Modernisierung: Zur Aufklärung im 18. und 19. Jahrhundert

Unionen, Erweckungen, Kirchenverfassungen

Volkskirche – Nationalkirche – Bekenntniskirche

Erlebnis- und Kampfbilder als historische Quellen?

Heinrich Steitz als Ökumeniker

Zwischen Kirchendienst und Schuldienst

Heinrich Steitz als Hochschullehrer

Traditionslinien der Lehrerbildung

Zur personellen Repräsentanz religionspädagogischer Ausbildung in Darmstadt und Frankfurt am Main

Die Vertretung der Hessischen Territorialkirchengeschichte an der Mainzer Universität

Heinrich Steitz und die Wiederbelebung der Ebernburg-Stiftung

Heinrich Steitz als Kirchenmann: Kirchengeschichte als Grundlage für kirchenpolitisches Handeln

Der Kampf um die Deutungshoheit von Geschichte

Kontinuitäten und Diskontinuitäten

Heinrich Steitz als Kirchenpolitiker

Martin Niemöllers „Sonderweg“ in der EKHN

Zur Bekenntnisfrage in der ELKNH/ EKHN

Der Kirchenordnungsentwurf der BK Nassau-Hessen vom 12.7.1946

Auf dem Weg zur „Ordnung der EKHN“ von 1949

Heinrich Steitz: Ein Leben und Wirken „zwischen den Zeiten“

Der Streit um „Gemeinde“

Der Streit um die Pfarrer: Funktionselite oder Subkultur?

Vom Wort zu den Symbolen?
Theologie im Übergang

Bibliographie Heinrich Steitz

Literaturauswahl

Abkürzungsverzeichnis

Anhang

Jeder ein Sonderfall? Vom Nutzen und Schaden einer Biographie

Einige zum Thema hinführende Bemerkungen

Ein Vorwort gehört dem Wortsinn nach natürlich an den Anfang, von seiner Entstehung her aber eher an den Schluß einer Abhandlung! Und das gerade auch im Blick auf eine „Biographie“! Was ist eigentlich ihr „Wesen“? Was ist ihr Nutzen? Worin besteht ihr Schaden? Darüber läßt sich leicht eine gelehrte Abhandlung schreiben, aber nur schwer ein „Vorwort“. Sei's drum! Es ist zumindest ein Versuch wert!

Biographien großer Männer dienen in der Regel ihrem Ruhm oder Nachruhm, auch wenn man sozialgeschichtlich motiviert im Sinne von Bert Brecht kritisch fragt, wo dann deren Koch bleibt. Im enthüllungsgeschichtlichen Kontext dienen Biographien heute aber eher der „Aufarbeitung“ oder gar „Bewältigung“ einer bestimmten Vergangenheit, wenn z.B. „entdeckt“ wird, der Dargestellte habe in einem Vorwort seinen „Kameraden vom S.A.-Reitersturm“¹ gedankt. „Biographie“ hat es nicht nur mit Darstellung, sondern auch mit Deutung zu tun!

Ein kurzer Blick in die Begriffsgeschichte: Begriffe wie Person, Subjektivität, Selbstbewußtsein und – schließlich sie ablösend – „Persönlichkeit“ dienen, auch in Fortsetzung pietistischer Ansätze, seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Ersten Weltkriegs dazu, die elementare Grundstruktur menschlicher Existenz, die den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet, zu umschreiben: die Struktur der Selbstreflexivität.² Damit ist gesagt: Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das zu sich selbst Stellung nehmen und diese je individuelle Stellungnahme eigenverantwortlich gestalten muß, wobei meistens christliche Tradition als unverzichtbare Hilfe zur Auslegung dieser Elementarstruktur menschlicher Existenz in Anspruch genommen wird. „Das Christentum ist ... die entscheidende und prinzipielle Wendung zur Persönlichkeitsreligion gegenüber allem naturalistischen und antipersonalistischen Verständnis Gottes“ – so hat es der liberale, aber auch politisch engagierte Theologe Ernst Troeltsch in seiner posthum von Ricarda Huch herausgegebenen „Glaubenslehre“ umschrieben.³ Vor allem protestantisches Christentum ruht weithin auf einer „personalen Ontologie“ auf; es legt sich vorwiegend anhand eines christlich-kulturell entfaltenen, vor allem philosophisch-idealistisch fundierten Persönlichkeitsideals aus. Die Religion, die innere Gewißheit des Einzelnen stehen im Vordergrund. Von diesem eher kulturprotestantisch-liberalen Persönlichkeitsverständnis aus ist eine Biographie als eine „personale Ontologie“, als Nachzeichnung personaler Selbstausslegung geboten.

Demgegenüber sind z.B. Bekennende Kirche (BK) und auch Sozialgeschichte mit ihrer Kritik an moderner Subjektivität weniger am „Biographischen“ interessiert. So hat z.B. Dietrich Bonhoeffer⁴ in seiner Dissertation „Sanctorum communio“ Christlichkeit gerade mit der definitiven Verabschiedung des neuzeitlichen, aufgeklärten Subjektivitäts- und Autonomiedenkens identifiziert. „Neuzeitliches Ich-Denken könne nicht zu wahrer, konkreter Gemeinschaft gelangen und bleibe einem Solipsismus verhaftet. Gegenüber solchem Atomismus und Individualismus, wie er besonders für den westlichen Rationalismus signifikant sei, insistiert Bonhoeffer darauf, daß menschliches Selbstbewußtsein und Bewußtsein des Eingebundenseins in eine Gemeinschaft gleichursprünglich seien, das Ich nur am Du entstehen könne und vor allem in der elementarsten Gemeinschaft des Menschen, seiner Gemeinschaft mit Gott, soziale Gemeinschaft immer schon mitgesetzt sei“, was auf eine Gleichschaltung auch der Innerlichkeit des Menschen, die traditionell als Inbegriff einer elementaren Unverfügbarkeit des Menschen gilt, mit dem Gemeingeist der Kirche hinausläuft: „Gott will nicht eine Geschichte einzelner Menschen, sondern die Geschichte der *Gemeinschaft* der Menschen.“⁵ Für eine Biographie im üblichen Sinne bleibt hier nur wenig Raum! Ähnlich verhält es sich bei älteren sozialgeschichtlichen Forschungsansätzen, die versuchen, in eher objektivistischer Manier durch die Bestimmung von sozialer Lage, politischer Ideologie oder gesellschaftlicher Großkonflikte die Problemlagen und Produktionen der kulturellen Felder einschließlich der Religionskultur zu „erklären“.⁶ Beiden hier genannten theoretischen Vorannahmen über das soziale, auch religionskulturelle Handeln individueller Akteure ist gemeinsam, daß in ihnen das Konkret-Biographische gegenüber dem „Gesellschaftlichen“ in den Hintergrund tritt.

Machen wir einen Sprung zum Ende des 20. Jahrhunderts. Dramatisch, fast apokalyptisch beginnt der Bericht einer 1988 von der Kirchenleitung der EKHN berufenen „Perspektivkommission“⁷: „Im Laufe eines Lebensalters hat sich das Bild unserer Gesellschaft nahezu völlig verändert. Das einzig Beständige ist der Wandel. Was dabei in vorherrschender Weise unser Bewußtsein bestimmt, sind die Gegensätze und Spannungen, die die gesellschaftlichen Entwicklungen prägen.“ Damit signalisiert die Kommission Zeitgenossenschaft: Man spricht von „Wandel“, „Postmoderne“, „Individualisierung“, „Differenzierung“, „Krisen“, vom „Ende der Arbeits- oder der Industriegesellschaft“ usw. Wie läßt aber eine solche totalisierte, von der zunehmenden Bestimmtheit des Lebenslaufs und der Lebenssituationen durch individuelle Entscheidungen und durch das Hervortreten persönlicher Eigenarten sowie durch die Pluralisierung von Stilen, Lebensformen, Ansichten und Tätigkeiten als wichtigste Komponenten charakterisierte Individualisierungsthese das Unternehmen einer Biographie als sinnvoll, als notwendig erscheinen? Hier ist nicht „Jeder“, sondern „Jeder noch einmal in sich selbst“ „ein Sonderfall“! Setzt aber eine Biographie bei aller Zuwendung zum Individuum bzw. zum Individuellen nicht auch so etwas wie eine „Sozialstruktur der Subjektivität“ (Gerhard Schulze)⁸, zumindest ein Verständnis von „individualisierter Gesellschaft“ als eine „Gleichzeitigkeit von Individualisierung und Kollektivität“ voraus? Lautet dann die für eine Biographie relevante Frage: In welchen Formen bildet sich Gesellschaft unter der Bedingung fortgeschrittener Individualisierung?

Nicht nur für Gerhard Schulze ist es „empirisch offenkundig, daß die Individuen nicht kreuz und quer durch die neuen Möglichkeitsräume schießen, sondern an existierenden Schemata sich ausrichten. Im rauhen Wind der Individualisierung gruppieren sie sich um soziokulturelle Fixpunkte“, bei denen Schulze im Blick auf die westdeutsche Gesellschaft ein wenig plakativ, aber einprägsam und oft zitiert, fünf „Milieus“ unterscheidet: [1] ein „Niveaumilieu“, dessen Mitglieder dem „Hochkulturschema“ anhängen, mit klassischer Musik, gehobener Literatur, Kunstausstellungen, Theater; [2] ein „Harmoniemilieu“ mit Blasmusik, Artroman und Fernsehquiz, durch das „Trivialschema“ bestimmt; [3] ein um gesellschaftliche Konformität bemühtes „Integrationsmilieu“, das Hochkultur- und Trivialschema miteinander zu verbinden weiß; [4] ein intellektuelles „Selbstverwirklichungsmilieu“, gekennzeichnet durch ein „Pendeln zwischen Mozart und Rockmusik, Kunstausstellung und Kino“; [5] ein „Unterhaltungsmilieu“, das auf ständig neue Erlebnisreize aus ist, zu dem auch „Autonome und Skinheads“ gerechnet werden müssen.

Bei aller Einsicht in die „Sozialität“ von Kognitionen und Emotionen lassen sich die Eigentümlichkeit, Besonderheit und Unauswechselbarkeit eines Menschen nicht einfach aus den geistig-religiösen, politischen sowie wirtschaftlichen Gegebenheiten und Bedingungen seiner Zeit rückstandslos ableiten. Erst die Hinwendung zum Subjekt, zum Individuellen und Erlebten läßt seine spezifisch eigene gedachte und gelebte Antwort auf die Herausforderungen seiner Zeit erkennen; die subjektive Wahrnehmung der jeweiligen „Lebenswelt“ (z.B. Alfred Schütz, Thomas Luckmann) als Sammelname für die konkreten Lebensumstände, die Alltagssituationen, in die das Leben jeweils eingebettet ist, sind als Bestandteil der historischen Wirklichkeit anzuerkennen. Damit ist auch gesagt: Die jeweiligen konkreten Erlebnisbilder mit ihren biographisch vermittelten Deutungen und Bewertungen sind nicht nur für die Familiengeschichtsforschung mit ihrer notwendigen Vermittlung von eher distanzierend verfahrenender historischer Forschung und biographisch verbürgerter persönlich geprägter Zeitgenossenschaft, sondern auch für die Erforschung der Kirchengeschichte von Bedeutung! Durch die Hinwendung zur „Lebenswelt“, zum Subjekt, zum Individuellen und Erlebten kann eine „Brücke von den Objektivationen der Kulturproduzenten zu den Akteuren“ geschlagen werden. Dabei gilt die Dialektik: „Lebenswelt“ ist in dieser Perspektive zwar auch „sedimentierte Gruppenerfahrung“, der Bereich des „Fraglosen“, in dem der Einzelne handelt. Aber: Die subjektive Wahrnehmung dieser Lebensumstände und Alltagssituationen, in die kulturelle Prozesse mit ihren Deutungsmustern und Weltbildern eingebettet sind, ist als unumstößlicher Bestandteil der historischen Realität anzuerkennen!⁹ Im Blick auf die Religionskultur formuliert: Es geht hier also nicht nur um auch religionskulturell vagabundierende, aber auch nicht nur um sozioökonomisch vorgesteuerte Individuen, sondern um eine Verschränkung beider Sichtweisen!

Auf einen weiteren Problemkreis sei bereits hier aufmerksam gemacht, der uns im Folgenden immer wieder begegnet. Es ist eine zum Teil auch vereinsmäßig abgesicherte „ritualisierte Geschichtspolitik“, die auch Biographien einer bestimmten „Deutungshoheit“ unterwirft und damit „vorsteuert“, die sich gegen

die Aufgabe einer kritischen Geschichtsforschung sperrt, „(kirchen-) politisch kanonisierte Geschichtsbilder immer neu zu zerschlagen und statt falscher Eindeutigkeit der Eigenmacht des Mehrdeutigen, Unabgeschlossenen, auch Widersprüchlichen gerecht zu werden.“¹⁰ Das gilt zunächst für die Einsicht, „daß geschichtliche Prozesse offen, nicht determiniert sind, man also die Krisengeschichten der Weimarer Republik nicht auf ihren katastrophalen Ausgang, die Nationalsozialistische Revolution, hin teleologisch lesen und erzählen darf. Auch im Moment dieser – selbst zunächst distanzierte Theologenintellektuelle ergreifenden, mobilisierenden – Revolution war keinesfalls entschieden, daß es zu einem zweiten Weltkrieg und gar zum absolut katastrophischen ‚Zivilisationsbruch‘ des Holocaust kommen werde“¹¹, eine These, die nicht auf einhellige Zustimmung stoßen wird. Weiter: „Sowohl bei politisch konservativen Theologen als auch bei theologischen Anhängern des Nationalsozialismus – man muß zwischen diesen beiden Gruppen sehr genau unterscheiden! – finden sich vor 1933 vielfach ähnliche und zum Teil auch identische Argumentationsmuster der Kritik am modernen Kapitalismus, politischen Liberalismus, bürgerlichen Individualismus und an der parlamentarischen Parteiendemokratie von Weimar wie auch bei politisch links orientierten Theologen.“¹²

Oder im Blick auf die Bildungs- und Erziehungsforschung formuliert: Während z.B. in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts die Zäsur von 1933 eher als „Bruch“ interpretiert wurde, spricht man heute auch hier eher von „Kontinuitäten“, „Gleichklang in Formen und Begriffen“, „themen- und bereichsspezifischen Tradierungen“, die mit ebenfalls unübersehbaren Brüchen und Verwerfungen parallel gingen.¹³ Im pädagogischen Denken nach 1918 waren nationalistisches und antiparlamentarisches Erbe, völkisch-deutsche Traditionen sowie antimodernes und antiintellektuelles Denken unübersehbar. „Mit der Vorliebe für das Erleben, mit der Betonung des Irrationalen und des Lebens [wurden] auch die Traditionen befestigt, auf denen nationalsozialistisches Denken aufbauen konnte. Denn einige seiner Leitbegriffe waren schon vor 1933 z.B. in der pädagogischen Tradition verfügbar: Heimat und Gemeinschaft, Führer, Führung und Autorität, Volk und Deutschtum, Erlebnis und Kritik des Intellektualismus, Biologismus, Rasse und naturhaftes Verständnis von Erziehung und Lernen“ (ebd.). Mit der Deutung als „Bruch“ sind „die erstaunlichen Ähnlichkeiten nicht mehr zu verstehen, die sich aus dem Fundus von Reformpädagogik, bürgerlicher Kulturkritik und neuidealistischer Schwärmerei, aus Parlamentarismusdistanz und Parteienkritik in institutioneller und ideeller Kontinuität zwischen der Pädagogik vor und nach 1933 ebenfalls auffinden lassen. „Die nationalsozialistische Diktatur steht auch erziehungs- und bildungsgeschichtlich nicht in einem historischen Vakuum oder ist gar ein Betriebsunfall, der weder vorhersehbar noch vermeidbar war. Nach Entstehung und Gestalt, Ideologie und Herrschaftstechnik sind vielmehr Kontinuitätslinien und Verbindungen mit der deutschen Geschichte ganz unübersehbar...; eindeutig ist, daß dieses Staats- und Gesellschaftssystem auch in seinem erzieherischen Anspruch und in den Ordnungsformen des Generationsverhältnisses ein Erbe der pädagogischen Vergangenheit war, auch wenn es in der Funktionalisierung für eine verbrecherische Politik zugleich seine Destruktion vollzog“ (ebd.).

In der Fremd- und in der Eigenwahrnehmung erscheint die „Evangelische Kirche in Hessen und Nassau“ (EKHN) als Beispiel für einen engagiert geführten „Kirchenkampf“, der zum Teil auch als (wenigstens partieller) Widerstand gegen den Nationalsozialismus gedeutet wurde und wird. Die Rede vom „völligen Neuanfang“ nach 1945 auf der Grundlage des „Kirchenkampferbes“ hat bis heute vielfach noch kanonischen Rang. Dem entspricht der „kategorische Imperativ“ einer „Bewahrung des Erbes des Kirchenkampfes“ auch im Blick auf die Fragen heutiger kirchlicher Strukturen. Dabei versichert(e) man sich auch der Person Martin Niemöllers, der allerdings vor 1945 eher zur preußischen als zur hessischen Kirchenzeitgeschichte gehörte und der zunächst eher zweite Wahl war. Noch 2007 heißt es im Jahresbericht der Kirchenleitung der EKHN¹⁴ von ihm: „Prägte die EKHN nach den Grundlagen der BK“! Nicht nur das sogenannte „Darmstädter Wort“ von 1947 zeigt, wie durch die Erfindung neuer Kampffelder der „Kirchenkampf“ nach 1945 fortgesetzt wurde, ohne z.B. zu differenzieren zwischen der innerkirchlichen Abwehr gegen die Übergriffsversuche eines diktatorischen Regimes und dem alltäglichen Umgang der Kirche mit den politischen und ethischen Herausforderungen, wie sie sich in einer pluralistischen, meinungsoffenen Gesellschaft stellen. In einigermaßen funktionierenden Demokratien gibt es nur wenige politische Konstellationen, die einen kirchlichen Widerstand fordern.¹⁵ Ob die hier genannten Situationen dazu gehören, ist wohl eher eine politische Ansichtssache, auch wenn vor allem manche reformierten Kreise den (dann

zu einer „Einladung zum Gespräch“ verniedlichten) „status confessionis“ ausriefen. Hier wird eher die in der radikalen BK unter dem Einfluß Karl Barths vollzogene Abkehr von Luthers „Zwei-Reiche-Lehre“ (richtiger: „Zwei-Regimenten-Lehre“!) wirksam, die – entgegen ihrer ursprünglichen Intention – jetzt „als Schranke für die Weisungen des Evangeliums“ betrachtet wurde, weil sie angeblich „die politische Sphäre von der Nachfolge Jesu“ abtrenne. Mit Recht weist z.B. Günter Brakelmann darauf hin, daß sich deutsche Widerstandskämpfer, zumeist Laien, gerade auf Martin Luther und nicht auf Karl Barth berufen haben. Es besteht die Gefahr, daß eine theologisch unterfütterte Kirchenpolitik bzw. Politik auch bestimmt, was „Geschichte“ ist, daß eine apriorisch für „hessen- und nassauisch“ gehaltene politisch-kirchenpolitische Vergangenheit in die Zukunft hinein verlängert wird, daß Theologie und Kirchenpolitik Historie setzen! Auch der erwähnte Jahresbericht 2006/2007 versucht, Historie und Kirchenpolitik zumindest journalistisch geschickt miteinander zu verbinden und das Ergebnis auch als Appell weiterzugeben. Es besteht die Gefahr, daß in diesem Kontext auch „Biographisches“, das sich auf die EKHN bezieht, in dieses Geschichtsbild als Bezugsrahmen hineingestellt und von hier aus beurteilt, zum Teil auch verurteilt wird.

Das auch hier zum Ausdruck kommende Geschichtsbild entspricht den Diskursen der frühen Nachkriegshistoriographie, derzufolge im „Dritten Reich“ eine „wahre“ rechtgläubige BK in eher defensiver Haltung gegen die offensiven, totalitären Übergriffe eines antichristlichen NS-Staates kämpfte. Diese „kirchennahe Grunderzählung“, die im umstrittenen Terminus „Kirchenkampf“ als Epochenbegriff ihren Leitbegriff fand, ist inzwischen nicht nur bei Allgemeinhistorikern in die Kritik geraten! „Kirchenkampf“ war der Schlüsselbegriff, eine vieldeutige, moralisch-symbolisch hoch aufgeladene Selbstbezeichnung seitens der historischen Akteure, die ursprünglich den Auseinandersetzungen der 1930er Jahre entstammte, nach 1945 rasch zum Epochenbegriff schlechthin der „Kirche im Nationalsozialismus“ aufstieg und bald zum kanonisch verfestigten Geschichtsbild gerann. Für Jahrzehnte erreichte dieser sakrosankte Leitbegriff geradezu Denkmalstatus als protestantischer ‚lieu de mémoire‘, um der kirchlichen Vergangenheit zu gedenken, um sie moralisch-politisch zu ‚bewältigen‘, mit dem Monument ‚Barmen‘ (Barmer Theologische Erklärung vom 31.5.1934) als dem theologischen und erinnerungspolitischen Heiligtum schlechthin. In dieser Gedenk- und Aufarbeitungsperspektive erschien ‚die Kirche‘ als defensive Größe, als Opfer eines großen Bösen... Kirchenkampfgeschichte war Leidens- und Opfergeschichte. Man suchte und fand ‚Helden‘ und ‚Heilige‘: Dietrich Bonhoeffer, Martin Niemöller, Heinrich Grüber, Paul Schneider, Jochen Klepper... Die Erlebnisgeneration selbst erinnerte sich. Und natürlich legitimierte sie sich durch die Art ihrer Erinnerung. Verengungen, Verdrängungen, Ausblendungen gehörten dazu...“¹⁶ Wird diese Kritik, auch wenn sie zuweilen überzogen ist, in der „kirchlichen Zeitgeschichte“ genügend wahrgenommen? Wenigstens seien hier einige Bedenken angemeldet! Ob als Pflege der „Erinnerungskultur“ im eher beschreibenden oder als „Vergangenheitsbewältigung“ im eher deutenden Sinne, ob als „kirchliche Zeitgeschichte“ im Sinne einer Leidens- und Opfergeschichte der BK oder als „Kirchenzeitgeschichte“ im Sinne einer Dekonstruktion eines vieldeutigen, selektiven und mit suggestiven Potentialen versehenen Epochenbegriffs „Kirchenkampf“, ob als moralisch-symbolisch hoch aufgeladene und der eigenen Legitimation dienende Selbstbezeichnung seitens der BK oder als kritische historische Rekonstruktion des gesamten Protestantismus als sozialmoralisches Milieu und seiner wahlverwandtschaftlichen Verflechtungen und Symbiosen mit dem Nationalsozialismus verstanden: Die derzeitige Hochkonjunktur der Erforschung des Zeitabschnitts zwischen 1933 und 1945 ist – auch bei gegenläufigen Absichten und Zielen – in der Regel ein eher rückwärts gewandtes Unternehmen. Es interessiert – positiv oder negativ interpretiert – das Vergangene als Glorifizierung oder Schuldvorwurf, wobei Ambivalenzen eher ausgeblendet bleiben. Ob dies aber der historischen Wirklichkeit zur Genüge gerecht wird?

Braucht man aber für vor allem auch kirchenpolitisch motivierte Setzungen überhaupt Geschichte? Genügen da nicht z.B. Synodenbeschlüsse, die Recht und damit Historie setzen? Für den „Landesbruderrat“ (LBR) der BK Nassau-Hessen schrieb am 2. Oktober 1945 Lic. Otto Fricke, der zunächst in der BK Nassau-Hessen als neuer Bischof ausersehen war, an Martin Niemöller: „Das Rechtsgefüge der bisherigen Nass.-Hess. Landeskirche ist über die Maßen problematisch. Wir [=LBR] [haben aber] inzwischen beschlußmäßig festgestellt, daß die Landeskirche noch besteht ...!“ Die „Landesbekenntnissynode“ der BK Nassau-Hessen beschloß im April 1946: „Die Synode bejaht die rechtliche Existenz [=Fortexistenz!]“

der Landeskirche Nassau-Hessen... Die früheren Landeskirchen Nassau, Hessen und Frankfurt haben damit ihre rechtliche Existenz verloren.“ So einfach wird „beschlußmäßig“ Historie gesetzt!

Was das Selbstverständnis der EKHN anbelangt, so hat auch heute noch die Rede vom „völligen Neuanfang“ nach 1945 auf der Grundlage des Kirchenkampferbes fast kanonischen Rang. Dem entspricht der „kategorische Imperativ“ einer Bewahrung des Erbes des Kirchenkampfes auch im Blick auf die Fragen kirchlicher Gestaltung. Auf der anderen Seite bietet die EKHN hier auch ein Lehrbeispiel für die grundsätzliche Schwierigkeit, historische Modelle und Erlebnisbilder aus ihrer Zeit herauszulösen, sie als „völligen Neubeginn“ zu feiern und auf das Heute zu übertragen.

Allerdings fällt gerade auch Allgemeinhistorikern z.B. der affektive Moralismus eines kanonisch verfestigten Geschichtsbildes auf, auf das – ausgesprochen oder unausgesprochen – normativ Bezug genommen wird. Mit diesem Geschichtsbild einer „familiennahen hagiographischen Darstellung des radikalen bruderrätlichen Flügels der BK“ erinnerte und legitimierte sich allerdings die Erlebnisgeneration, d.h. die BK selbst. Inzwischen hat sich das Bild vor allem unter dem kritischen Einfluß der sich als säkular verstehen und nicht partikularen Interessen dienen wollenden, an „Bildungswissen“ und nicht an „Heilswissen“ interessierten „Allgemeingeschichte“ („Profangeschichte“) mit ihrer „Kirchenzeitgeschichte“ und deren partieller Auswirkung auch auf die „kirchliche Zeitgeschichte“ eingetrübt: „Die ‚Kirchengeschichte‘ ist aus der Sicht der ‚Geschichte der Kirche‘ als Aspekt der allgemeinen Geschichte mindestens in dreifacher Hinsicht defizitär: thematische Engführung, methodologische Abstinenz, erkenntnistheoretische Instrumentalisierung“ (Christoph Dipper/TU Darmstadt). Allerdings stammen diese Unterscheidungen, worauf z.B. der Heidelberger Soziologe M. Rainer Lepsius¹⁷ in seinen Analysen des deutschen Bildungsbürgertums hingewiesen hat, aus dem Kulturprotestantismus! „Der Kulturprotestantismus ist die Anpassungsform, die das Bildungsbürgertum wählt, um das Spannungsverhältnis zwischen Bildungswissen und Heilswissen zu überbrücken, das individuelle religiöse Gefühl mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit des Bildungswissens zu verbinden. Gerade hier finden die kulturellen Differenzierungsprozesse, die mit der Ausformung des Bildungsbürgertums verbunden sind, ihren stärksten Ausdruck. Insofern die protestantischen Pfarrer selbst in diesen Konflikt einbezogen werden, Teile der akademischen Theologie sich verwissenschaftlichen, wird das Spannungsverhältnis zwischen Bildungswissen und Heilswissen in die protestantischen Kirchen selbst getragen.“ Diese Problemhöhe wurde dann nicht nur im Blick auf die Zeit zwischen 1918 und 1945 in nicht wenigen kirchlichen Zeitgeschichten, zuweilen auch aus sozialstrukturellen Ursachen, nicht mehr erreicht. „Sie lassen sich, in einer Formel zusammengefaßt, als die selbstgewählte, weil religiös begründete Isolierung der prägenden Funktionselite der Kirche ... gegenüber den dominant bürgerlichen Funktionseliten anderer gesellschaftlicher Institutionen beschreiben.“¹⁸ Oder, theologiepolitisch formuliert: Die sich als Avantgarde einer neuen, besseren Theologie verstehende „Dialektische Theologie“ der zwanziger Jahre, hielt sich, wie dann auch ihre kirchenpolitischen Transformationen in Gestalt der bruderrätlichen BK, für eine Theologie, die anderen Wissenschaften (z.B. Geschichtswissenschaften) gegenüber wieder eine Leitfunktion jenseits von historischem Skeptizismus und Relativismus ausüben kann, die die Theologie in der Aufklärung verloren hat. Angestrebt wird jetzt ein neues, rein systematisches Selbstbewußtsein der Theologie jenseits gegebener geschichtlicher Vermittlungen. „An die Stelle von Geschichte als Entwicklung, als Kontinuum zwischen Vergangenheit und Zukunft, tritt eine radikale Entgegenständlichung von Geschichte zu Geschichtlichkeit bzw. die Aufhebung der Differenz von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in reine Gegenwart.“¹⁹ Die Gegenwart wird zu einem Ort mit endgeschichtlich absoluter Entscheidungsqualität hypostasiert, was zum Beispiel der frühere Gießener und dann Zürcher liberale Theologe Walther Köhler als „Terror der Unmittelbarkeit“ bezeichnete. Aufklärung und Neuprotestantismus gelten Links und Rechts als das zu überwindende verbürgerlichte Christentum. Das Verhältnis von Theologie und Kirche zur modernen pluralistischen Kultur soll zugunsten von Homogenität, Harmonie, Eindeutigkeit und Gemeinschaft neu gestaltet werden.

Solche Aufladungen der Gegenwart durch die antihistoristischen Theologen der zwanziger und dreißiger Jahre war zugleich ein relevanter Beitrag zur Erfassung und Gestaltung der aktuellen politischen Lage. Das Pathos letzter Entscheidungen mit seinen politisch-ethischen Folgen verdrängte den pragmatischen Umgang mit geschichtlich gegebenen und insofern relativen Konfliktlagen. Demgegenüber betont z.B. Friedrich Wilhelm Graf: „Die NS-Diktatur markiert keine eigene Epoche der neueren Theologiegeschich-

te... Faktisch wurden nur die überkommenen innertheologischen ‚Paradigmenkämpfe‘ fortgeführt... Wie viele andere Geisteswissenschaftler deuteten zahlreiche Theologen die NS-Revolution als Chance, ihre alte regressiv-utopische Sehnsucht nach einer Überwindung der als krank, hohl, zerfallen oder wertlos erlittenen Moderne befriedigen zu können... Die Mehrdeutigkeit und Interpretationsoffenheit der national-sozialistischen Weltanschauung beförderten die Selbstmobilisierung vieler Universitätstheologen“ [und nicht nur bei diesen! K.D.]; zwischen theologischen Debatten und sonstigem kulturwissenschaftlichen Diskurs gab es vielfältige strukturelle und begriffliche Affinitäten. Für das Biographische ist genau so wichtig: „Die ältere Vorstellung fester, ein für allemal bestehender theologischer Frontlinien ist ebenso irreführend wie die Annahme direkter Entsprechungen zwischen theologischer Position und politischer Grundhaltung gegenüber dem Nationalsozialismus.“²⁰ Neben dem Theologischen waren aber auch außer-theologische Faktoren wichtig! Nicht nur in Nassau-Hessen spielte das (allerdings mit wechselndem Erfolg) auch disziplinarisch gegen die bisherigen Führungseliten durchgesetzte „Führerprinzip“ mit seiner „Aura der Angst“ bei der Entstehung und (vor allem) Ausbreitung der BK auch bei Nichtbetroffenen eine wichtige Rolle; der junge, theologisch der Religionsgeschichtlichen Schule Liberaler Theologie entstammende Landesbischof Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich verband Liberale Theologie mit einem Bild von Kirche, das man als „Ordnungskirche“ mit den Leitbegriffen „Führung“ und „Einheit“ bezeichnen kann. Das „Führerprinzip“ war allerdings auch manchen späteren Repräsentanten der BK (z.B. Lic. Ortto Fricke) zumindest 1933 nicht fremd. Auf der anderen Seite spielte in der „Kirchenleitungsphilosophie“ der EKHN gerade das Mißtrauen gegen „das Gewaltregiment Dietrich/ Kipper“ legitimatorisch eine wichtige Rolle (z.B. mangelhafte Kompetenzausstattung der Kirchenverwaltung nach 1947, Kontrolle durch Gremien). Kurz: Um auch solche Konfliktlagen in der Forschung zu beachten, bedarf es gerade auch der Einbeziehung des geschichtlich vermittelten Biographischen!

Aus dem Mißtrauen gegen das „Gewaltregiment Dietrich/ Kipper“ speist sich die auch kirchenordnungsmäßig ausgestaltete Bedeutung der „Gemeinde“ für das Verständnis von „Kirche“ überhaupt. Die Bekenntnissynode Nassau-Hessen stellte schon 1946 als Maxime für ihre Kirchenordnungsbemühungen heraus: „Es soll verhindert werden, daß die Kirchengemeinde fremd regiert wird. Die Gemeinde allein scheint den Bezug zwischen kirchlichem Wirken und erlebter Kirchen-Mitgliedschaft zu schaffen, der für eine gute und langanhaltende Bindung erforderlich ist... Die Komplexität der Kirche nimmt dadurch erheblich zu, während zeitgleich die Landeskirche als die eigentliche Organisationseinheit verblaßt.“²¹ Sei’s drum! „Mündige Gemeinde!“ – „Aufbruch Gemeinde!“ – „Aufbau der Kirche von unten!“ – „Gemeindeaufbau!“: Historisch und kirchenpolitisch spannt sich hier der Bogen von ehemaligen Anhängern oder heutigen Sympathisanten der Bekennenden Kirche bis hin zu distanzierten „Volkskirchlern“, von „Evangelikalen“ bis hin zu „68ern“, die sonst eher „feindliche Geschwister“ waren/ sind. Dabei ist der die Opponenten gegen einen Bedeutungszuwachs der „Landeskirche“ in actu verbindende Gemeindebegriff „außerordentlich unscharf und schillernd“ – so z.B. Johannes Dittmer, ehemals „Persönlicher Referent“ von Kirchenpräsident Prof. Dr. Peter Steinacker. Die vorherrschende Gleichsetzung von Gemeinde und Parchie sei „weder selbstverständlich noch theologisch notwendig“; faktisch stelle „die Parchie nur eine von mehreren möglichen Sozialgestalten und Organisationsformen von Kirche in ihrer geschichtlichen Realität dar“. Der vom Neuen Testament hier exegetisch immer wieder eingeforderte „Primat einer ekklesiologisch-theologischen Gemeindevorstellung vor organisationsstrukturellen Pfarreistrukturen“ konnte selbst von der BK nicht eingelöst werden. Das Konzept der Bruderräte im Sinne einer Sammlung der wahren bekennenden Christen in den Gemeinden stieß bald an seine Grenzen, denn: wer waren tatsächlich die wahren, bekennenden Christen in den Gemeinden? „Kirche ist im reformatorischen Grundverständnis immer auch weltliche Organisation, die die evangelischen Inhalte, Kernbotschaften und Aufgaben in einer ihr zugewiesenen ‚Fläche‘ zu vertreten hat... Kirchengemeinde ohne Landeskirche zu denken, ist eine Illusion“ – so mit Recht Dieter Becker.

Die zuweilen auch emotional hoch besetzte heutige Einforderung des „Gemeindeprinzips“ im Sinne der Zentralstellung der Parchie beruht hingegen eher auf den in einer bestimmten historischen Situation aktualisierten kirchen- und theologiepolitischen Elementen frühbarthianisch-dialektischer Theologie mit ihrer Reduktion der „Kirche“ auf die „unter Wort und Sakrament versammelte Gemeinde“. Kurz: Im Blick auf die Hervorhebung von „Gemeinde“ in der EKHN spielen nicht nur theologisch-exegetische Einsich-

ten, sondern auch Erlebnis- und Kampfbilder aus der Zeit des „Kirchenkampfes“ und gegenwärtige kirchenpolitische Optionen eine wichtige Rolle. Kann man auch die eigene theologische Position auf der Ebene der „Gesamtkirche“ (= Landeskirche) nicht generell durchsetzen: Auf der Gemeindeebene war/ ist dies eher möglich. Dies ist ein wesentlicher Grund dafür, daß sich bis heute in der EKHn die unterschiedlichsten theologisch-politisch-kirchenpolitischen Positionen bis hin zu pastoralen Berufstheorien mit „differenztheologischen“ Implikationen auf die „Priorität“ der „Gemeinde“ berufen. Daneben spielt der Wunsch von nicht wenigen Pfarrern und auch Laien eine wichtige Rolle, möglichst „von oben“ nicht hingeredet zu bekommen.

Was die „Mikro-Ebene“ anbelangt, so sei hier beispielhaft noch auf einige, nicht nur in der Territorialkirchenforschung oft übersehene Aspekte hingewiesen. Die „Evangelische Landeskirche in Nassau-Hessen“ (ELKNH) war „zweistaatlich“ (Preußen/ Volksstaat Hessen), was z.B. im Blick auf die Kultur- und Kirchenpolitik – trotz zentralistischer Tendenzen im NS-Staat – auch Unterschiede zuließ. Dasselbe gilt im Blick auf die kirchenpolitischen Akteure: Die radikalsten Vertreter der DC und der BK kamen eher aus Nassau bzw. dem „eingemeindeten“ Umfeld von Frankfurt am Main (ehemals kurhessischer Kirchenkreis Bockenheim). Hinzu kommt, daß die einzelnen 1933 zwangsvereinigten Kirchengebiete in sich auch weiterhin theologisch-frömmigkeitliche und auch kirchenpolitische Unterschiede zeigten. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg gab es hier ein einheitliches Gesangbuch, von einer einheitlichen Agenda (Gottesdienstordnung) ganz zu schweigen. In der BK und in der kirchenpolitischen „Mitte“ nach 1945 führende Gestalten wie z.B. Wilhelm Weinberger und Karl Grein, Präsident Friedrich Müller und Wilhelm Bérgner waren hessen-darmstädtische Pfarrer, also der großherzoglich-volksstaatlichen, auf Bibel, Gesangbuch und Katechismus beruhenden, vor allem seelsorgerlich ausgerichteten Volkskirche mit einer eher liberalen, die einzelnen Gemeinden gebührend beachtenden Verfassungstradition unter Einschluß von kulturprotestantischen Elementen im Sinne einer Vermittlung von Heils- und Bildungswissen verbunden. Stärkung der Zusammengehörigkeit bei Wahrung des eigenen Profils stand hier vor Konfrontation! Schwerpunkte der hessen-darmstädtischen Volkskirche waren, kirchentheoretisch betrachtet, die beiden Funktionskanäle der Volkskirche: Vermittlung oberster Werte und helfende Begleitung in Krisensituationen und an Wendepunkten des Lebens. Die Beachtung des Individuums stand letztlich vor Wünschen nach neuer, antimodernistischer und antihistoristischer Vergemeinschaftung. Volknah ohne Ansehung der Person, integrativ ohne Verzicht auf eigenen Standpunkt, gemäßigt national ohne nationalistisch: Das waren Kennzeichen der hessen-darmstädtischen Kirche, wie sie z.B. ihr Prälat Wilhelm Diehl programmatisch vertrat. Dies wirkte sich dann auch im Blick auf die hessische „Bekennende Kirche“ aus! Hessen-Darmstadt war hier keinesfalls eine Kopie der preußischen Bekennenden Kirche, aus der auch Martin Niemöller stammte und deren wesentliches Kennzeichen z.B. die Polemik gegen Aufklärung und Idealismus, Subjektivitätskritik, neue neoromantisch-organologische Sozialmetaphysik und die Suche nach neuer unbedingt bindender Autorität im Interesse von Abgrenzung war. Die Geschlossenheit und Gesinnungshomogenität einer kleinen Gruppe als entscheidendes Kriterium wahren Christseins war hessen-darmstädtischen Pfarrern, die vor allem von der Gießener Universität kamen und das Predigerseminar in Friedberg/Hessen besucht hatten, eher fremd! Aufs Ganze gesehen herrschte hier – eben gut hessen-darmstädtisch – eher ein „ethisch-politisches“ als ein „dogmatisches“ Kirchenkampfkonzep, demzufolge nicht einfach tradierte Bekenntnisse zu verteidigen waren, sondern primär die „ethischen Irrlehren“ der deutsch-christlichen Gruppen zu bekämpfen seien: so formulierte es der liberale Theologe Hermann Mülert.²²

Aus diesem eher ethisch-politisch gelebten Bekenntnisverständnis heraus ist es folgerichtig, wenn der „Kirchenkampf“ vor allem auch als Kampf gegen das „Führerprinzip“ des deutsch-christlichen Kirchenregiments praktiziert wurde! Daß hier auch die zuweilen als „braun“ verdächtige Gießener Theologische Fakultät ihre Pfarrer nicht im Stich ließ, sei ausdrücklich vermerkt!

Bereits hier wird deutlich: Der Terminus „Kirchenkampf“ ist nur zu oft weniger eine Beschreibungs- als vielmehr eine Deutungskategorie, deren Geltung von der (vor allem kirchenordnungsmäßig und auch medial vermittelten) Deutungshoheit abhängt. Demgegenüber gilt es, der bisherigen oft theologisch-kirchenpolitisch oder sozialgeschichtlich orientierten kirchlichen Zeitgeschichtsforschung eine stärker

subjektorientierte, d.h. aber auch mikrohistorisch ausgerichtete und verstehend-hermeneutisch arbeitende „Kulturgeschichte“

(einschließlich derjenigen der Religionskultur) zur Seite zu stellen. Dazu gehört auch die Hinwendung zu individuellen Erlebniswelten und Wahrnehmungsweisen, wie sie gerade auch in Biographien zum Ausdruck kommen. Die Oberflächentechnik einer Schwarz-Weiß-Malerei erschwert, ja versperrt den Weg zur Wahrheit. Wo die Tatsachen in Dunkel gehüllt sind, hilft die Legende nach. Und: Auch Kirchenkampfliegenden gibt es genug!

„Protestantismus und Territorium“– „Biographie als Zeitgeschichte“: Ein komplexes Thema! „Protestantismus und Territorium“: „Wer versucht, eine Gemeinde unabhängig von einer lokalen Flächenstruktur (Ortskirchengemeinde) und ihrer Einordnung in einer übergeordneten landeskirchlichen Organisationsverfassung zu denken, begibt sich auf äußerst problematischen Boden“, denkt er doch „Gemeinde“ letztlich ohne die mit der „Landeskirche“ als einer geschichtlichen Größe verbundenen konkreten „Kirchengemeinde“. Kurz: „Gemeinde“ ohne „Kirchengemeinde“, Kirchengemeinde ohne „Landeskirche“ zu denken ist für Heinrich Steitz als Forscher und Kirchenmann eine Illusion.²³

„Biographie als Zeitgeschichte“ steht für den Versuch, Geschichte auch als Anwalt des Mehrdeutigen, Unabgeschlossenen und auch Widersprüchlichen auch gegenüber politisch, theologie- und kirchenpolitisch kanonisierten Geschichtsbildern zur Sprache zu bringen. Dafür soll auch Heinrich Steitz als Forscher, Lehrer, Kirchenmann und Mensch einer bestimmten Zeit stehen!

Anmerkungen:

- 1 Heinrich Steitz, Die Namen der Gemarkung Petterweil, in: Hessisches Flurnamenbuch 14, 1938 (Philos. Diss., Gießen 1938).- Zur Vita von Steitz vgl. auch seinen einschlägigen Dissertationsdruck (Gießen 1938).- Das Bundesarchiv in Berlin teilte mir unter dem 29.09.2011 mit, „daß in den Findmitteln zu den einschlägigen Beständen der Abteilung R des Bundesarchivs Dokumente zu einer Mitgliedschaft im NS-Lehrerbund ermittelt werden konnten“. Der NSLB (Eintrittsdatum: 1.11.1937) war eine praktisch bedeutungslose Berufsorganisation der Lehrer aller Schularten. Das Zentralarchiv der EKH in Darmstadt nannte mir: SA November 1933-1934; NSV 1936-1939; NS-Lehrerbund 1938-1945; NS-Reichskriegerbund 1937-1939; Reichskolonialbund 1938-1939; Reichsluftschutzbund 1935-1939. Daß ich als Sextaner in einer Privatschule mit der gesamten Klasse en bloc in den Reichsluftschutzbund aufgenommen wurde, sei am Rande erwähnt.
- 2 Vgl. Karl Dienst, Politik und Religionskultur in Hessen und Nassau zwischen „Staatsumbruch“ (1918) und „Nationaler Revolution“ (1933). Ursachen und Folgen, Frankfurt a. M. u.a. 2010 (THEION Bd. XXV), S. 245ff.
- 3 Ernst Troeltsch, Glaubenslehre. Posthum hg. von Gertrud von Le Fort, München 1925. Neudruck: Aalen 1981; hier S. 71.
- 4 Dietrich Bonhoeffer, Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, Berlin 1930 (NSGTK).
- 5 Friedrich Wilhelm Graf, Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen, München 2011, S. 119.
- 6 Vgl. Lutz Raphael, Diskurse, Lebenswelten und Felder. Implizite Vorannahmen über das soziale Handeln von Kulturproduzenten im 19. und 20. Jahrhundert, in: Wolfgang Hardtwig/ Hans-Ulrich Wehler (Hg.), Kulturgeschichte heute, Göttingen 1996, S. 165-181.
- 7 Person und Institution. Volkskirche auf dem Weg in die Zukunft. Arbeitsergebnisse und Empfehlungen der Perspektivkommission der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, hg. von der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau im Auftrag der Kirchenleitung, Frankfurt a. M. (1992)⁴1993.
- 8 Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft, Frankfurt a. M. 1992.
- 9 Raphael (wie Anm. 6).
- 10 Friedrich Wilhelm Graf, Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011, S. 109.

- 11 Graf, Zeitgeist (wie Anm. 10), S. 96f.
- 12 Graf, Zeitgeist (wie Anm. 10), S. 268.
- 13 Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Bd. V: Die Weimarer Republik und die nationalsozialistische Diktatur, hg. von Dieter Langewiesche und Heinz-Elmar Tenorth, München 1989. Darin u.a. Dieter Langewiesche und Heinz-Elmar Tenorth, Bildung, Formierung, Destruktion. Grundzüge der Bildungsgeschichte von 1918-1945 (S. 1-24).- Jürgen Reulecke, Jugend und „Junge Generation“ in der Gesellschaft der Zwischenkriegszeit (S. 86-110).- Heinz-Elmar Tenorth, Pädagogisches Denken (S. 111-208).- Bernd Zymek, Schulen, Hochschulen, Lehrer (S. 161-207).- Albrecht Lehmann, Militär und Militanz zwischen den Weltkriegen (S. 407-429).- Vgl. ferner: Karl Dienst, Kirche – Schule – Religionsunterricht, Berlin 2009, S. 92-104 (Schriften aus dem Comenius-Institut. Beihefte, Bd. 5).
- 14 60 Jahre Evangelische Kirche in Hessen und Nassau. Jahresbericht 2006/2007. Hg. von der Kirchenleitung der EKHN, Paulusplatz 1, 64285 Darmstadt.
- 15 Martin Schuck, Theologie in dürftiger Zeit, in: Pfälzisches Pfarrerblatt, 99. Jg., Nr. 12, 2009, S. 498-502.
- 16 Manfred Gailus, Protestantismus und Nationalsozialismus. Ein Bericht über den Stand der Debatte, in: Lucia Scherzberg (Hg.), Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus, Paderborn 2008, S. 155-172.
- 17 M. Rainer Lepsius, Demokratie in Deutschland. Soziologisch-historische Konstellationsanalysen. Ausgewählte Aufsätze, Göttingen 1993.
- 18 Graf, Kirchendämmerung (wie Anm. 5), S. 56.
- 19 Graf, Zeitgeist (wie Anm. 10), S. 116.
- 20 Friedrich Wilhelm Graf, Nationalsozialismus 5. Theologiegeschichtlich, in: RGG⁴, Bd. 6, Stuttgart 2003, Sp. 86-91; hier Sp. 88.
- 21 Dieter Becker, Kirche als strategische Herausforderung. Betriebswirtschaftliche Analysen, theologische Anregungen, Modelle für die Kirche der Zukunft, Frankfurt a. M. 2003, S. 34f. Vgl. ferner: Ders., Pfarrberufe zwischen Praxis und Theorie. Pastorale Berufstheorien im Widerstreit mit der empirischen Berufswirklichkeit, in: Deutsches Pfarrerblatt (DtPfBl) 108. Jg., 2008, Heft 10, S. 524-530.- Ders., Kirchentheorie. Geschichte und Anforderungen eines neueren theologischen Begriffs, in: Pastoraltheologie (PTh) 96, 2007, S. 274-290.
- 22 Hermann Mulert, Ethische „Irrlehren“, in: Die Christliche Welt 48 (1934), S. 108-111. Vgl. auch Hans-Heinrich Herwig, Karl Grein (1881-1957). Pfarrer im Arheilger Kirchenkampf, Darmstadt 2011. Darin als „Einleitende Gedanken“ (S. 8-17): Karl Dienst, Karl Grein (1881-1957) zum Gedächtnis.
- 23 Vgl. Dieter Becker, Kirche als strategische Herausforderung; Analysen, Anregungen, Modelle, Frankfurt a. M. 2003, S. 33-45.

Ein Leben – eine Zeit – ein Vermächtnis: Biographische Annäherungen an Heinrich Steitz

Der Name des früheren Pfarrers, Studienrats, Soldaten, Dekans und Mainzer Professors für Kirchengeschichte ist eng mit der Erforschung der Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN), deren Verfassungsentwicklung und mit der institutionellen Reorganisation der hessischen Territorialkirchengeschichtsforschung nach dem Zweiten Weltkrieg verbunden. In seiner Person wurde auch die Brücke zwischen der am 30.1.1901 in Friedberg/Hessen als besondere Abteilung für Kirchengeschichte im Anschluß an den „Historischen Verein für Hessen“ gegründeten „Vereinigung für Hessische Kirchengeschichte“, deren Tätigkeit durch die Ereignisse des Zweiten Weltkriegs und den Tod von Prälat Wilhelm Diehl (1871-1944) zum Erliegen kam, und der Nachkriegszeit geschlagen.¹

In den Fußstapfen seines kirchengeschichtlichen Lehrers und kirchenpolitischen Vorbildes, des Prälaten der Hessischen Kirche Wilhelm Diehl², hat Steitz seine umfangreiche wissenschaftliche Arbeit stets als Dienst an der Kirche verstanden, ohne einer kritiklosen Verkirklichung der Kirchengeschichte zu verfallen.³ Die von Steitz bejahte theologische Reflexion der Aufgabe der Kirchengeschichte durfte für ihn, darin auch seinem Jenenser Lehrer Karl Heussi folgend, gerade nicht zu einer Verkürzung der historischen Perspektive führen. Die ausdrückliche Einbeziehung der theologischen Forschung in den Kontext kirchlicher Praxis wurde auch bei seiner theologischen Ehrenpromotion am 2.7.1962 durch die Universität Marburg hervorgehoben. In der Urkunde heißt es: „... der durch seine zahlreichen Untersuchungen zur hessischen Kirchengeschichte und vor allem durch seine umfassende Gesamtdarstellung der Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau die Forschung in fruchtbarer Weise gefördert, der als Herausgeber des Jahrbuchs der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung unter der Pfarrerschaft und Lehrerschaft das Interesse für das Studium der Geschichte der hessischen Landeskirche angeregt, der durch seine Tätigkeit als Leiter des Gustav-Adolf-Vereins der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau nicht nur den Sinn für die praktische Diasporaarbeit, sondern auch für die wissenschaftliche Diasporaforschung geweckt hat...“

Heinrich Steitz: Herkunft und Ausbildung

Georg Heinrich Philipp Steitz wurde am 24.1.1907 als Sohn des Kürschners und Mützenmachers Georg Jakob Steitz und seiner Ehefrau Anna Luise, geb. Sturm, in Fürfeld (heute Kreis Bad Kreuznach; damals Kreis Alzey) geboren; er war das vierte (erster Sohn) von sechs Kindern einer pfälzisch-rheinischen Handwerker- und Bauernfamilie. Nach dem Besuch der Fürfelder Volksschule (1913-1921) trat er zu Ostern 1921 in die Untertertia der Aufbauschule in Alzey ein, wo er zu Ostern 1927 die Reifeprüfung bestand. Diese neue Schulform führte nach absolvierter Volksschule zum Abitur. Sie knüpfte deutlich an frühere Überlegungen zu einer neuen höheren Bildung an. Ganz offensichtlich primär für die künftige Lehrerbildung geschaffen, bedeutete sie aber auch eine gezielte Öffnung der Hochschulreife für alle Volksschichten in der Weimarer Republik.

Beginnend im Sommersemester 1927 studierte Heinrich Steitz Theologie, Germanistik und Geschichte (immatrikuliert: „theol. et phil.“ für die Fächer Theologie, Deutsch und Geschichte) in Gießen, wo er am Ende des Wintersemesters 1927/28 auch die Ergänzungsprüfungen in Griechisch und Hebräisch ablegte. Im Sommersemester 1928 studierte er in Jena, sonst immer in Gießen. Im Jahr 1927 trat er in den Gießener, 1928 in den Jenenser Wingolf als einer farbentragenden nichtschlagenden christlichen Studentenverbindung ein. 1950 wurde ihm auch das Band des Mainzer Wingolfs verliehen. Seine wissenschaftliche Ausbildung erhielt Steitz in Gießen durch die Professoren D. Dr. Rudolph, D. Bertram, D. Dr. Krüger, D. Dr. Schumann und D. Dr. Cordier auf dem Gebiet der Theologie; durch die Professoren Dr. Götze, Dr. Viëtor und Dr. Rehm in Deutsch; durch die Professoren Dr. Maurer und Dr. Wagner in Volkskunde und durch die Professoren Dr. Stade, Dr. Aubin, Dr. Roloff und Dr. Stadelmann in Geschichte. Seine Hochschullehrer in Jena waren die Professoren D. Staerk, D. Heussi, D. Weinelt, Dr. Michels und Dr. Wundt. In das Gebiet der hessischen Geschichte wurde Steitz durch den Prälaten der Hessischen Kirche D. Dr. Dr. Wilhelm Diehl, in die Archivarbeit durch Staatsarchivdirektor D. Fritz Herrmann eingeführt. An der hessischen Landesuniversität Gießen legte Steitz im Sommersemester 1931 das Erste theologische Examen

ab, das Zweite im November 1932 in Darmstadt vor der hessischen Kirchenregierung nach dem Besuch des Predigerseminars in Friedberg/Hessen 1931/32. Mit seiner Ordination am 18.12.1932 (lt. Urkunde 16.12.1932) in der Schloßkirchengemeinde in Offenbach am Main trat Steitz zunächst in den hessischen Kirchendienst ein; er war Pfarrassistent der Schloßkirchengemeinde Offenbach/M. (12.12.1932-9.9.1934), der Luther- und Magnusgemeinde in Worms (10.9.1934-30.4.1935), dann Pfarrverwalter in Petterweil/Kreis Friedberg (1.5.1935-15.9.1937). Am 1.2.1939 wurde er zum „definitiven Geistlichen“ ernannt. Am 2.5.1935 heiratete er Johanna Clara, geb. Fleischmann aus Frankfurt am Main. Dieser Ehe entstammt seine Tochter Mechthild (*1940), seiner zweiten Ehe (1955) mit der Treburer Pfarrerstochter Hildegard Schell sein Sohn Dr. med. Heinrich Otto Steitz (*1955).

Dieser Berufsausbildung ging – für Heinrich Steitz charakteristisch – ein intensives wissenschaftliches Arbeiten, auch während seiner Pfarrertätigkeit in Petterweil (1935/37) und seinen Militärübungen, parallel: Mit einer kirchengeschichtlichen Arbeit über den evangelischen Katechismusunterricht in hessischen Kirchen- und Schulordnungen des 16.-18. Jahrhunderts promovierte er 1936 (Mündliche Licentiatenprüfung: 9.11.1935) in Gießen zum Lic. theol.⁴ Der Grad des „Lic. theol.“ wurde am 28.1.1951 von Marburg in „Dr. theol.“ umgewandelt. 1986 erneuerte Gießen das Doktordiplom von 1936. Den Dr. theol. h.c. verlieh ihm die Theologische Fakultät Marburg am 2.7.1962. Im Wintersemester 1936/37 immatrikulierte er sich bei der Philosophischen Fakultät in Gießen, um seine Studien in Deutsch und Geschichte fortzusetzen. Diese schloß er am 18.6.1938 mit der wissenschaftlichen Prüfung für das höhere Lehramt (Staatsprüfung) für die Fächer Religion (1. Hauptfach), Deutsch (2. Hauptfach), Geschichte (Nebenfach) und Volkskunde (Zusatzfach) ab. Die pädagogische Prüfung (Zweites Examen) bestand er 1941 in Darmstadt. Mit einer germanistischen Dissertation über die Flurnamen der Gemarkung Petterweil wurde Steitz am 15.8.1938, ebenfalls in Gießen, auch zum Dr. phil.⁵ promoviert.

Dieser Bildungsgang läßt bereits das Miteinander von Pfarr- und Schuldienst erkennen. Mit seiner Ordination trat Steitz als Pfarrassistent und dann Pfarrverwalter zunächst in den hessen-darmstädtischen Kirchendienst ein, der dann im September 1933 in denjenigen der „Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen“ einmündete. Bevor Steitz 1939 definitiver Pfarrer wurde, war er allerdings schon hauptamtlich im Schuldienst tätig: Mit dem 16.9.1937 wurde er zur hauptamtlichen Erteilung von Religionsunterricht am Ludwig-Georgs-Gymnasium in Darmstadt aus dem Kirchendienst beurlaubt; ab 16.11.1937 wurde er vom Reichsstatthalter nachträglich unter Berufung in das Beamtenverhältnis für die Dauer dieses Auftrags mit der Vertretung des erkrankten Studienrats Dr. W. Hammann am Ludwig-Georgs-Gymnasium beauftragt. Im Sommer 1939 erhielt er außerdem einen Auftrag zur Abhaltung von Vorlesungen und Übungen in evgl. Religionslehre an der Hochschule für Lehrerbildung in Darmstadt. Die Pädagogische Prüfung für das Lehramt an Höheren Schulen (Zweites Examen) bestand Steitz in Darmstadt am 15.2.1941. Seine Ernennung zum Studienassessor und Berufung in das Beamtenverhältnis erfolgte am 1.4.1941, diejenige zum Studienrat am 26.8.1944. Eine endgültige Anstellung beim Staat (Beamter auf Lebenszeit) erfolgte aber nicht. Zum 1.12.1945 wurde Steitz nach Rückkehr aus der Kriegsgefangenschaft von der Evangelischen Landeskirche in Hessen die Pfarrassistentenstelle in Mainz-Bischofsheim übertragen. Vom 1.3.1947 - 28.2.1956 war Steitz dann Inhaber der Pfarrstelle Mainz-Bischofsheim, vom 9.10.1950 - 28.2.1956 auch Dekan des Dekanats Groß-Gerau. Mit dem Wechsel auf die Pfarrstelle Mainz-Gonsenheim am 1.3.1956 erlosch für ihn das Dekaneamt. Nach seiner Habilitation an der Ev.-Theol. Fakultät in Mainz im Januar 1964 für das Fach Kirchengeschichte ernannte der rheinland-pfälzische Kultusminister am 23. Dezember 1965 den Pfarrer und Privatdozenten zum außerplanmäßigen Professor. Mit Wirkung vom 28.8.1968 wurde er zum Wissenschaftlichen Rat und Professor an der Mainzer Universität unter Berufung in das Beamtenverhältnis auf Lebenszeit ernannt, was sein Ausscheiden aus dem Dienst der EKHN bedeutete. Am 23.9.1968 beschloß die Kirchenleitung der EKHN, Steitz die Rechte des geistlichen Standes unter dem üblichen Vorbehalt des Widerrufs zu belassen.

Auch nach seiner universitären Ruhestandsversetzung zum 31.1.1973 blieb Steitz dem Pfarramt verbunden. So versah er vom 1.9.1978 bis zum 30.10.1980 die Pfarrvikarstelle der Auferstehungsgemeinde Mainz, vom 1.9.1982 bis 30.9.1984 die Pfarrstelle Mainz-Gonsenheim I und vom 1.6.1985 bis zum 30.6.1986 die Pfarrstelle II der Auferstehungsgemeinde Mainz. Am 27.9.1998 verstarb Heinrich Steitz in Mainz.

Heinrich Steitz als Soldat

Bald nach der Wiedereinführung der allgemeinen Wehrpflicht in Deutschland 1935 war Heinrich Steitz neben dem Pfarramt in besonderer Weise auch der *Wehrmacht* verbunden. Auch hier erste biographische Annäherungen! 1936 leistete er bei der 19. Erg.Battr. in Fulda den aktiven Wehrdienst ab. Es folgten militärische Übungen 1937 bei dem 7. E./A.R. 45 Fulda, 1938 und 1939 beim 2.[Batterie]/ Art.Rgt. 69 in Mannheim. Mit Kriegsbeginn wurde Steitz zur Wehrmacht einberufen. Vom 28.8.-3.11.1939 war er, inzwischen Wachtmeister d.R., bei der 3./Art.Ers.Abt. 246 in Mainz-Gonsenheim stationiert, vom 4.11.1939-26.5.1940 am Westwall (Raum Weißenburg, Lauterburg) bei der 2./ Art.Rgt. 246. Vom 27.5.1940-Juni 1940 nahm Steitz mit dem Art.Rgt. 246 am Frankreich-Feldzug teil; am 1.6.1940 wurde er zum Leutnant d.R. befördert. Vom Juli 1940-Januar 1941 war Steitz mit dem Art.Rgt. 246 im Raum Darmstadt, ab Februar 1941 mit dem Art.Rgt. 246 in Frankreich stationiert. Ab 1.8.1941 nahm Steitz am Rußlandfeldzug teil, zunächst als Adjutant der 3. Batterie des Art.Rgt. 246 (ab 1.6.1942 als Oberleutnant d.R.), dann ab Juni 1943 mit der 1./He.Art.Abt. [Heeres-Artillerie-Abteilung] 849, die kurz vor Kriegsbeginn aus dem Art.Rgt. 263 gebildet war. Vom 7.10.1943-27.9.1944 war Steitz Chef (Batterieführer) der 3.[Batterie]/ He.Art.Abt. 849, seit dem 1.9.1944 als Hauptmann d.R. In dieser Zeit war die 3. Batterie vom Ssosh über den Dnjepr zur Beresina (7.10.1943-6.1.1944), zwischen Beresina und Pripjet (7.1.-31.3.1944), Kowel (1.4.-20.5.1944), vom Pripjet über den Bug zur Weichsel (21.5.-2.8.1944) und Warschau (3.8.-27.9.1944) eingesetzt; vom 23.11.1944 bis zum 9.5.1945 war er bei der Hollandverteidigung (Art. Kdr. 430).

Zusammen mit anderen ausdrücklich genannten Beiträgern hat Steitz mit Vorwort vom 9.5.1975 das eindrucksvolle Tagebuch herausgegeben: „Heinrich Steitz, Die 3. Batterie. Heeres-Artillerie-Abteilung 849. 26.8.1939 - 9.5.1945“, der er vom 7.10.1943 bis zum 27.9.1944 angehörte.⁶ Im Vorwort bemerkt Steitz: „Eine Heeres-Artillerie-Batterie war im Rahmen einer Heeres-Artillerie-Abteilung eingesetzt. Die Batterie war also keine selbständige Kampfseinheit; sie führte deswegen auch kein eigenes ‚Kriegstagebuch‘. Vom 7.10.1943 bis zum 27.9.1944 war ich Chef der 3./He.Art.Abt. 849; während dieser Zeit ließ ich ein ‚Kriegstagebuch der Batterie‘ führen, das keinen ‚amtlichen‘ Charakter trug, sondern nur als Erinnerung für die Angehörigen der Batterie bestimmt war. Als Adjutant der III./Art.Rgt. 246 hatte ich vom 1.8.1941 bis zum 24.3.1943 das amtliche ‚Kriegstagebuch der Abteilung‘ geführt; von daher war ich mit der Arbeit an einem Kriegstagebuch vertraut. Ich fand diese Art der Berichterstattung wichtig; ich wollte für die Batterie den zeitgeschichtlichen Eindruck festhalten... Die Niederschrift will für die Angehörigen der ehemaligen 3. Batterie die Erinnerung an eine gemeinsam verlebte Zeit wachhalten.“ Während der Zeit als Batteriechef erhielt Steitz das „Deutsche Kreuz in Gold“. Die He.Art.Abt. 849 war in Stalingrad 1942 aufgerieben worden. Die Geschütze der Abteilung waren mit den dazu benötigten Soldaten im Kessel von Stalingrad geblieben. Übrig blieb auf deutscher Seite nur der „Tross“; die Russen waren zwischen den Geschützen und dem Tross durchgestoßen. Nach manchen Querelen wurde die als „Totalverlust“ geltende Abteilung im Februar/ März 1943 wieder aufgestellt. Steitz kam am 1.6.1943 zur He.Art.Abt. 849 und blieb dort bis zum 27.9.1944.

Das Tagebuch enthält eine Fülle von Informationen! Sie reichen von den großen, der Literatur kenntnisreich entnommenen strategischen Darstellungen der Kriegslage bis hin zum jeweiligen Kriegsalltag vor Ort mit den jeweiligen Bewaffnungen, Stellungen, Bewegungen, Verluste, Munitionsverbrauch, Marschleistungen, Verpflegung, Wetter usw. Dadurch soll zunächst der „zeitgeschichtliche Eindruck“ wachgehalten werden. Im Mittelpunkt der Darstellung steht aber der einzelne Soldat mit seinem Schicksal, die Erinnerung an eine gemeinsam verlebte Zeit mit ihren menschlichen Begegnungen, aber auch die Fehleinschätzungen, Schrecken, Verluste, Leiden und Sinnlosigkeiten. Der Batterieführer war Vorgesetzter. Er war aber auch Kamerad, zuweilen auch Nächster!

Steitz übernahm die Batterie am 7.10.1943 mitten in schweren Rückzugskämpfen. Bei der ersten Erwähnung dieses Kommandos schildert er seinen bisherigen militärischen Lebensweg im Krieg: „Ich war bei Kriegsausbruch am 28.8.1939 als Wachtmeister d. R. (Wm.d.R.) und Offiziersanwärter (O.A.) zur 3. [Batterie]/ Art. Ers. Abt. 246 Mainz-Gonsenheim einberufen worden. Am 4.11.1939 kam ich zur 2./A.R.246 als Vorgesobener Beobachter (V.B.) - Führer, am 27.5.1940 zum Stab I. [Abteilung]/A.R. 246 als Führer der Stabsbatterie, am 1.8.1941 zum Stab III./A.R. 246 als Adjutant, am 1.3.1943 zur

4./A.R. 246 als Batterie-Führer und am 1.6.1943 zum Stab He.Art.Abt. 849 als AVKo-Führer. Am 17.9.1943 wurde ich zum Batterie-Chef der 3./He.Art.Abt. 849 ernannt; nach Rückkehr aus dem Urlaub übernahm ich am 7.10.1943 die Batterie. Am 1.6.1940 war ich zum Leutnant d.R. und am 1.6.1942 zum Oberleutnant d.R. befördert worden. Am 5.7.1940 hatte ich das EK [Eisernes Kreuz] II., am 2.8.1942 das Verwundeten-Abzeichen in schwarz, am 4.8.1942 die Medaille ‚Winterschlacht im Osten 1941/42‘, am 13.9.1942 das EK I. und am 5.10.1942 das Sturmabzeichen erhalten.“ Am 14.4.1944 erhielt er das Deutsche Kreuz in Gold. Als Steitz die Batterie am 7.10.1943 übernahm, hatte sie nur noch eine Gefechtsstärke von 2 Offizieren, 16 Unteroffizieren und 68 Mannschaften. Die Materialverluste waren hoch. Es standen nur noch 2 leichte Feldhaubitzen (Kal. 10,5 cm), 3 Raupenschlepper Ost, 1 Pkw und 1 Krad in der Feuerstellung bei Prissno zur Verfügung. Als Steitz die Batterie am 27.9.1944 verließ, betrugen die Verluste im Zeitraum seines dortigen Wirkens 6 Gefallene, 11 Vermißte, 23 Verwundete, 9 Erkrankte. Der „Verschuß“ betrug: 22.807 Schuß 10,5 cm, 2.183 Schuß 12,2 cm, 1.412 Schuß 7,62 cm. Zusammen 26.402 Schuß“. Die „Marschleistung“ betrug: 1.209 km Landmarsch, 1.300 km Eisenbahntransport.

Im Tagebuch finden sich auch persönliche Eindrücke und Wertungen. „Mancher Grenadier wankte schwer blutend an mir vorbei zum Verwundetensammelplatz. So manchen Kameraden sah ich an einem Pfeiler der Beresina-Brücke liegen, noch immer die Handgranate krampfhaft in der Hand haltend, so, als wolle er noch im Tode den Feind von der Beresina verdrängen“ (S. 158). Daneben steht der Speisezettel der Batterie von Weihnachten 1943 und Neujahr 1944 (S. 161). „Aus einem Dorf bewegten sich eiligst Menschen und Fahrzeuge. Das war kein militärischer Verband. Ohne Ordnung kam die Masse auf unsere Stellungen zu. Sowjetische Artillerie nahm Menschen und Fahrzeuge unter Beschuß. Da begann eine entsetzliche Flucht. Der Treck stob auseinander. Wir beobachteten, daß ein Panjerschleppen, von einem Pferd gezogen, sich selbständig machte und auf unsere Feuerstellung zukam. Das war sonderbar. Einige Männer gingen hin; ihnen bot sich ein furchtbares Bild. Auf dem Schlitten, in Heu gebettet, lag eine junge Frau mit einem Säugling. Die Mutter, von Granatsplittern getroffen, war tot, das Kind lebte. Es gelang, den Panjerschleppen mit der entsetzlichen Last anderen Fliehenden in die Obhut zu geben. Die Erinnerung kann solche Ereignisse nicht preisgeben. Sie verbinden sich mit dem, was feindliche Fliegerangriffe für die Zivilbevölkerung in Deutschland brachten und auch mit dem, was beim Vordringen sowjetischer Armeen im deutschen Osten mit der Zivilbevölkerung geschah“ (S. 170f.). „Beim Panzerüberfall am 22.7.1944 wurden sämtliche Geschütze der Batterie durch Feindeinwirkung zerstört, außerdem 8 Raupenschlepper Ost, 1 Krad, 28 Karabiner, 1 Scherenfernrohr, 1 Richtkreis, 3 Funkgeräte, 8 Feldfernsprecher“ (S. 235).

Am 24.8.1944 wurden die Reste der Batterie in „Heeres-Festungs-Artillerie-Abt. 849“ (He.Fest.Abt.) umbenannt und mit russischen Beutewaffen (4 schwere Feldhaubitzen 12,2 cm, 3 leichte Feldkanonen 7,62 cm) ausgestattet. Als „Festungsartillerie“ blieb die Batterie aber unbeweglich; sie wurde dann zum „Festen Platz Warschau“ gebracht (S. 244), wo sie um die Kämpfe um Warschau (Russen und Polnische Nationalarmee) hineingeriet. An einem Tag wurden 1.290 Schuß 12,2 cm und 920 Schuß 7,62 cm verbraucht, unter Steitz als Batteriechef insgesamt 26.402 Schuß. Mitten in diesen Kämpfen wurde Steitz durch Fernschreiben des Oberkommandos des Heeres zu einem Lehrgang für Artillerie-Offiziere an die Artillerie-Schule I in Meißen (Sachsen) kommandiert. Mit dem 27.9.1944 endete seine Tätigkeit als Chef der 3. Batterie, deren Reste bei Kriegsende auf der Frischen Nehrung in russische Gefangenschaft gerieten.

Am 28.9.1944 meldete sich Steitz auf dem Gefechtsstand Arko [Artillerie-Kommando] 101, Warschau-Westrand. Vom 3.-14.10.1944 war er in Urlaub. Vom 15.10.- 23.11.1944 nahm Steitz am Lehrgang für Artillerie-Offiziere an der Artillerie-Schule I in Meißen teil. Am 24.11.1944 trat er die Fahrt zur Westfront an und meldete sich am 7.12.1944 beim General-Kommando des 30. Armee-Korps in Holland. Hier wurde er eingesetzt als Stabsoffizier z.b.V. (zur besonderen Verwendung) bei Arko 430. In dieser Dienststellung machte er die Ardennenoffensive mit. Vom 8.12.1944 - 9.5.1945 war er beim Arko 430, vom 9.5.- 10.11.1945 bei der kapitulierten Armee in Ostfriesland. Am 26.11.1945 kam er wieder nach Hause (S. 251).

Heinrich Steitz als Kirchenmann

Nach Rückkehr aus der Gefangenschaft trat Heinrich Steitz wieder in den Kirchendienst ein. Trotz seiner Beförderung zum Studienrat war Steitz nicht auf Lebenszeit beim Staat in das Beamtenverhältnis übernommen worden. Zum 1. Dezember 1945 wurde ihm die Verwaltung der Pfarrassistentenstelle in Bischofsheim bei Mainz übertragen. Das Protokollbuch der „Vorläufigen Kirchenregierung“ [VKL] in Hessen nennt allerdings (im Unterschied zum „Amtsblatt der Evgl. Landeskirche Hessen“ 1945, S. 25) den 1. Januar 1946: Am 10.7.1946 beschloß sie: „Die Kirchenregierung genehmigt den Vorschlag des LKA [Landeskirchenamtes], die Studienräte Dr. Simon und Lic. Dr. Steitz in den hessischen Kirchendienst zu übernehmen ab 1. Januar 1946.“ Durch Beschluß der VKL in Hessen vom 11.9.1946 wurde Pfarrer Hedäus in Bischofsheim unter gleichzeitiger Beurlaubung bis zum 31.12.1946 mit Wirkung vom 1.1.1947 in den Ruhestand versetzt. Im Blick auf die Regelung seiner Nachfolge beschloß am 22.1.1947 die VKL: „Der Kirchenvorstand Bischofsheim soll befragt werden, ob Pfarrer Dr. Steitz, Bischofsheim, in Bischofsheim definitiv werden soll.“ Nach positivem Ausgang der Anfrage beschloß dann die VKL am 5.2.1947: „Dem Pfarrer Lic. Steitz, Bischofsheim, wird mit Wirkung vom 1. März 1947 die Pfarrstelle Bischofsheim definitiv übertragen.“ Von 1950-1956 war Steitz außerdem Dekan des Dekanats Groß-Gerau. Am 1.3.1956 trat er die Pfarrstelle in Mainz-Gonsenheim an. Am 28.8.1968 wechselte er in den Universitätsdienst (Mainz).

Zum Pfarrer und Gelehrten kam bei Heinrich Steitz – wie bei seinem wissenschaftlichen und kirchenpolitischen Vorbild Wilhelm Diehl – der „Kirchenmann“! Am Neuaufbau der EKHN war er als Synodaler beteiligt. Er gehörte dem Kirchentag der Ev. Landeskirche in Hessen, der Ev. Kirche in Nassau und der Ev. Kirche in Frankfurt a. M. am 30.9.1947 in Friedberg, der Verfassungsgebenden Synode der EKHN 1947-1949 und deren Verfassungsausschuß sowie der Ersten Kirchensynode der EKHN und deren Rechtsausschuß von 1950-1955 an. Hier versuchte er vor allem, volkskirchlich-hessische Traditionen in die (allerdings von der BK majorisierte) EKHN einzubringen. Seine Arbeiten und Veröffentlichungen zu Fragen des Kirchenrechts und kirchlicher Gestaltung stehen in vieler Hinsicht in Zusammenhang mit dieser synodalen Tätigkeit. Von seinen kirchengeschichtlichen Forschungen und auch lebensmäßigen Überzeugungen her war Steitz um die Wahrung einer vor allem historisch untermauerten Kontinuität auf dem Gebiet der Kirchenverfassung und des kirchlichen Handelns bemüht. Kirchengeschichtsforschung und kirchliche Praxis sollten miteinander verbunden bleiben bzw. werden. Er vertrat hier eine andere Position als z.B. Martin Niemöller, der unmittelbar nach seiner Wahl zum Kirchenpräsidenten der EKHN schrieb: „Ich habe die feste Überzeugung gewonnen, daß diese arme Kirche [=EKHN] die einzige ist, die uns in Deutschland noch bleibt, von der wir [=bruderrätlicher Flügel der BK] hoffen können, daß sie sich in der Linie der BK entwickeln läßt, ohne daß wir auf einen lutherischen, reformierten oder unierten Weg geraten müßten.“ Diesem traditionslosen, allein kirchenpolitisch motivierten „Sonderweg“ der EKHN stand Steitz kritisch gegenüber, was allerdings – auch gemäß seinem gemäßigt-lutherischen „Obrigkeitsverständnis“ – seiner Loyalität zu seiner Kirche und deren Leitung keinen Abbruch tat. Bezeichnend dafür war die Preisgabe seines Widerstandes gegen den diesen „Sonderweg“ manifestierenden Grundartikel der Kirchenordnung der EKHN von 1949, um den „magnus consensus“, die Einmütigkeit bei der Schlußabstimmung, zu erreichen, die die EKHN später z.B. bei der Einfügung einer umstrittenen Israel-Passage in den Grundartikel schnell aufgab!

In diesem Zusammenhang seien einige vorausgehende Hinweise auf das kirchenpolitische Umfeld gestattet, in das Steitz nach seiner Rückkehr aus englischer Gefangenschaft am 26.11.1945 eintrat. Für die „jüngeren“ und zumindest für Frankfurt maßgebenden BK-Leute war zunächst Lic. Otto Fricke der „Bischofskandidat“ für die angestrebte EKHN. Bald wurde jedoch dieser kirchenpolitischen Gruppe deutlich, daß die Erringung einer synodalen Mehrheit für Fricke zumindest nicht ganz war. Da die BK aber die Macht in der EKHN unbedingt erringen wollte, suchte man außerhalb nach einem „zugkräftigen“ Kandidaten. Und hier bot sich mit dem bis dahin „stellungslosen“ Niemöller ein Kandidat an, dem man einen Erfolg zutraute. Niemöller war also „zweite Wahl“!

Daß Fricke hier zielstrebig vorging, zeigt auch ein durch seine Mitwirkung zustande gekommener Beschluß der Vorläufigen Leitung der Ev. Kirche in Frankfurt am Main vom 19.9.1945, wo es heißt: „Die Vorläufige Leitung in Frankfurt a. M. anerkennt die Notwendigkeit des Zusammenschlusses der ehemaligen hessischen, nassauischen und Frankfurter Landeskirche zur nassau-hessischen Landeskirche. Sie

schlägt vor, ein kirchenleitendes Amt zu schaffen, für das ein auswärtiger Kirchenführer gewonnen werden soll.“ Schon am 6.6.1945 wies die Vorläufige Leitung der Ev. Landeskirche in Hessen[-Darmstadt] den dahinter stehenden Anspruch Fricke zurück, „daß die BK allein zur Führung in der Kirche jetzt berufen sei“. Dieser Machtanspruch der BK begleitet die Geschichte der hessen- und nassauischen Kirche von Anfang an! Noch auf der Tagung der Landesbekenntnissynode Nassau-Hessen vom 8.-10.4.1946 berichtet Otto Fricke im Rückblick auf die erste Sitzung der Vorläufigen Leitung in Frankfurt am 8.5.1945: „Wir [= Vertreter der BK] waren uns darüber klar, daß wir uns, wenn die BK nicht sämtliche ausschlaggebenden Posten bekommt, nicht in diese Gefahr [= Bildung der vorläufigen Leitung mit Einschluß der kirchenpolitischen „Mitte“] begeben durften. Die Lage schien äußerst schwierig... Die BK war nur mit 6 Pfarrern vertreten gegenüber einer weitgehend DC-bestimmten Pfarrerschaft von 28 Pfarrern. Trotzdem [haben wir] den Anspruch geltend gemacht, die BK sei die Kirche...“ Fricke berichtet dann von der damaligen ursprünglichen Hoffnung der BK, „daß in Nassau und Hessen genau so und ebenso schnell [wie in Frankfurt a. M.] von [der] BK geführte einheitliche Leitungen gebildet würden... Unsere Absichten sind fehlgeschlagen an der Haltung von Hessen[-Darmstadt], die auf die Verfassung von 1922 zurückgingen und die Landeskirche Hessen neu etablierten“. Weiter trägt Fricke vor: „Bei [dem] Zusammenbruch war klar, daß die BK, die ihre Handlungsfreiheit wiederbekommen hatte, auch handeln mußte. Gott hatte den Kampf der BK gesegnet. Was wäre aus der Evangelischen Kirche ohne diesen Kampf geworden? Damit [ist der] Auftrag für die Kirche durch Gott an die BK gegeben. Die BK ist die Evangelische Kirche. Die Versuche zum Eintritt der BK in die Führung der Kirche wären wohl überall gelungen, wenn überall der Russe der Gegner gewesen wäre. In jenen Gegenden ist die BK überall allein in die Führung getreten. Die anderen haben sich gar nicht so sehr darum gerissen. Anders im Westen. Hier kam der Gegner mit dem Programm der Glaubensfreiheit. Es wäre möglich gewesen, daß die Besatzungsmächte erklärt hätten, die BK vertritt für uns die Evangelische Kirche. Sie haben das nicht getan, sondern die Glaubensfreiheit ohne Einschränkung proklamiert. Daher haben sich sofort alle Kräfte geregt.. Es entstand die Frage, ob ein Zusammengehen mit ihnen möglich und erlaubt ist. Die Schwierigkeiten liegen zutage und tauchen immer wieder auf. Wer den Kampf der BK nicht mitgemacht hat, hat entscheidende Begegnungen versäumt, insbesondere die Erkenntnis, daß die Kirche alleiniges Eigentum des Herrn Christus ist und durch ihn allein regiert wird. Manche Erkenntnis des Kirchenkampfes ist geistig einfach nicht nachzuholen.“ Fricke kritisiert also die Bereitschaft der BK, mit „der Mitte“ in „Vorläufigen Leitungen“ zusammenzuarbeiten: „Die Vorläufigen Leitungen hätten sich nur vertreten lassen, wenn es gelungen wäre, den Weg der BK führungsmäßig durchzureißen, d.h., wenn zur Landeskirche Nassau-Hessen hätte durchgestoßen werden können und innerhalb der Gebiete der Führungsanspruch der BK sich hätte durchsetzen lassen. Beides ist bisher nicht gelungen... Die BK sollte sich m.E. mit diesen Vorläufigen Leitungen nicht allzulange aufhalten. Sie sollte sich sammeln, ihre Ordnung wieder aufrichten und wiederherstellen.“ Fricke beruft sich hier auch auf den durch Martin Niemöllers Initiative wieder aktivierten Reichsbruderrat der BK, der klar gemacht habe, „daß die BK die Mitte der Evangelischen Kirche ist, die Kerngemeinde“. Die „Durchsetzung (der BK) als Kerngemeinde“ gelte auch für Nassau-Hessen.

Auf der Tagung der Landesbekenntnissynode vom 7.-9.5.1946 weist Fricke auf „die These von Bruder Niemöller“ hin, „daß es das größte Verdienst der BK ist, dem Glauben an Christus wieder zum Sieg verholfen zu haben“.

Auf der 3. Sitzung der Landesbekenntnissynode Nassau-Hessen vom 10.-12.7.1946 erklärte z.B. der (ursprünglich nassauisch- liberale, dann zur BK hin gewendete) Synodale Prof. Martin Schmidt: „Es geht um zwei gänzlich verschiedene Auffassungen von dem, was Kirche und Kirchenleitung ist. Die einen versuchen mit allen Mitteln die Wiederherstellung ihrer alten Kirche, die anderen wollen einen wirklichen neuen Aufbau. ... Wollen wir die alte Kirche [Hessen 1922, Nassau 1924] wieder herstellen, dann sind wir restlos der Kirchenpolitik ausgeliefert. Eine Verständigung zum Zwecke einer Restaurierung der Kirche müßte ich als Sünde [!] bezeichnen... Müssen wir überhaupt noch von Bekennender Kirche reden? Ist das Andere überhaupt Kirche?“

Diese zumindest kirchenpolitische Abqualifizierung der Landeskirche Hessen[-Darmstadt] wird von Schmidt, der später dem Verfassungsausschuß der EKHN vorstand, auch theologisch qualifiziert: „Die Frage ist doch nicht: Haben wir recht, sondern kriegst der Herr Christus recht bei dem, was wir [= BK] hier

getan haben. Es muß bei den Brüdern in Darmstadt klar werden, ob diese Metanoia [= Buße] vorliegt. Ist das Zustandekommen der Vorläufigen Leitung in Darmstadt [mit Hilfe der BK] wirklich ein kirchlicher Akt gewesen? War es nicht nur die Rettung eines Heimatunternehmens? War es nicht ein Kompromiß, der in dieser Weise nicht kirchlich war...?“

Daß es auch innerhalb der BK gemäßigte Stimmen gab, sei nicht verschwiegen. Als Beispiel sei zunächst der Frankfurter Synodale und spätere Frankfurter Propst Pfr. Goebels zitiert (Sitzung 10.-12.7.1946): „Die Brüder der Mitte sagen: Ihr von der BK redet eine Tonart, die uns verletzt. Gleichgültig, ob dieser Vorwurf zu Recht besteht oder nicht. Tatsache ist, daß wir [= BK] eine Sprache reden, die die Anderen nicht ohne Widerstand hören. Müssen wir uns nicht vielleicht im Ton ändern?“

Der der Vorläufigen Leitung in Darmstadt angehörende BK-Synodale Pfarrer Engel fragte: „Sind diejenigen, die aus dem statischen Verständnis der Kirche herkommen, auch Brüder in Christo wie wir mit unserem mehr dynamischen Verständnis? Wir können hier nicht nein sagen. Daher war der Versuch einer Zusammenarbeit nötig...“ Sodann: „Die Kirche Jesu Christi kann nicht gleichgesetzt werden mit der BK oder mit der lutherischen oder der reformierten Kirche... Wenn wir aber neue Kirche bauen wollen, dürfen wir nicht das Wenige, was an Autorität vorhanden ist, zerstören.“ Oder an anderer Stelle: „Ist es so, daß die ganze geistliche Leitung bei der Bekenntnissynode liegt, dann sprechen wir denen, die nicht zur Bekenntnenden Kirche gehören, die Möglichkeit, geistliche Dinge zu erkennen oder hinauszutragen, ab.“

Der Präsident der Landeskirche von Hessen-Darmstadt Dr. Friedrich Müller, dem sich Steitz verbunden fühlte, betonte am 10.7.1946: „Die BK verwechsle zu sehr Kirche mit Christus, dessen Leib sie nur ist. In der BK sei Aufbruch echten Glaubens, aber den Anspruch, die Kirche zu sein und über alle Gemeinden geistliche Leitung zu haben, müsse er ablehnen.“

Bereits diese wenigen Hinweise auf das kirchenpolitische Parkett in Nassau-Hessen zeigen, wie schwierig es für Heinrich Steitz war, seinen theologie- und kirchenpolitischen Vorstellungen Gehör zu verschaffen. Die BK verstand es, auch begünstigt durch die Situation nach 1945 und ihre Identifikation mit den „Siegern“, das kirchenpolitische Terrain zu erobern und die Kirche nach ihrem Geschmack zu gestalten.

Die Differenz zwischen dem von der BK-Mehrheit vertretenen „dogmatischen“ Kirchenverständnis und der von Steitz aus seiner historischen Schau gewonnenen Auffassung von einer territorial verankerten „Volkskirche“ wird auch aus folgenden programmatischen Äußerungen deutlich:

Der vom „Theologischen Amt“ und vom Verfassungsausschuß der BK (Mitglieder: Justizrat D. Schmidt-Knatz, Rechtsanwälte Hans Wilhelmi und Wilhelm Lueken, die Pfarrer Julius Rumpf, Alfred Adam, Wilhelm Hahn (Wiesbaden), Walter Kreck, Karl Grein, Wilhelm Boudriot, Volker Hahn (Erbach), Edmund Schlink und Oberbürgermeister Metzger) erarbeitete, von der Landesbekenntnissynode gebilligte und vom Landesbruderrat veröffentlichte „Entwurf der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche in Nassau-Hessen, beschlossen von der Bekenntnissynode der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen am 12. Juli 1946“⁷ geht – nach eigenem Bekunden in den „Erläuterungen“ – ausdrücklich „von der Bekenntnenden Kirche“, also von einer bestimmten theologisch-kirchenpolitischen Gruppe aus: „Die nassau-hessische Bekenntnissynode hat den Entwurf auf ihrer VII. Tagung durchberaten und am 12. Juli 1946 angenommen... Das Ziel ist eine rechte Ordnung der Kirche, welche die Gemeinden im rechten Gehorsam gegen den Auftrag des Herrn der Kirche fordert. Alle Einzelbestimmungen sollen diesem obersten Ziele dienen... Die Schritte, die uns aufgegeben sind, müssen im Gehorsam gegen Schrift und Bekenntnis und in Brüderlichkeit getan werden.“ Inwieweit Martin Niemöller hier oder auch später Einfluß auf die Entstehung der Kirchenordnung genommen hat, ist zumindest zu vermuten, läßt sich aber nicht belegen. Nach Doris Borchmeyer bestand seine Einflußnahme wohl darin, „daß er seine Vorstellungen eher aus dem Hintergrund einbrachte und in vielen Bereichen so seine Ziele erreichte. Sein Gespür für kommende Entwicklungen und sein besonderer Weitblick waren bekannt und gaben seinen Äußerungen und Einschätzungen das nötige Gewicht“.

Was die Inhalte des BK-Entwurfs von 1946 anbelangt, so heißt es normativ: „Wir müssen wieder den Weg zu einer rechten Kirchenordnung zurückfinden, wenn wir die Kirche recht ordnen wollen. Das unübertroffene Beispiel für uns ist die althessische Kirchenordnung von 1566, die unter Philipp dem Groß-

mütigen für die hessische Kirche ausgearbeitet und in Kraft gesetzt wurde. Da die nassauischen Grafen, soweit sie lutherisch waren, die Grundzüge dieser Kirchenordnung übernahmen, hat diese Kirchenordnung das kirchliche Leben des überwiegenden Teils der Gemeinden von Oberhessen, Süd-Nassau und Starkenburg bestimmt. Die innere Gemeinschaft der Gemeinden unserer Kirche ruht zu einem großen Teil auf dieser gemeinsamen Grundlage. Wir wollen dies Erbteil unserer Väter mit Dank wahrnehmen. Die Kirchenordnung von 1566 zeichnet sich vor den anderen reformatorischen Ordnungen durch eine genaue und ausführliche Schriftbegründung aus und gibt den gemäßigt lutherischen Charakter, den die Kirchen unserer hessischen Länder bis heute behalten haben, in deutlicher Weise wieder.“ Die „Eigenart“ der für heutige kirchliche Gestaltung normativen hessischen KO von 1566 wird „vor allem in ihrer ausführlichen Schriftbegründung“ gesehen. Ordnungsfragen sind vor allem Schriftfragen! Die Kirchengeschichte tritt demgegenüber zurück!

Diese kirchenpolitische Absicht läßt allerdings den Verdacht aufkommen, daß hier Historie in den Dienst der Kirchenpolitik gestellt, ja von hier aus gesetzt wird. Während man 1945 in Hessen[-Darmstadt] (zunächst auch im Einvernehmen mit der BK) an das alte Kirchenverfassungssystem vor 1933 anknüpfte und die Verfassung von 1922 wieder praktizierte, weil jetzt das sie bisher suspendierende Unrecht von 1933 beseitigt war, wollte die BK in Nassau das System der ELKNH von 1933, das man vorher bekämpft hatte, gerade beibehalten, seine personelle Ausübung aber ersetzen, und zwar durch sich selbst! Eine Rückkehr zum alten Kirchenverfassungssystem (1922/24) lehnte man daher ab, wie es nachher auch der LBR tat, für den die ELKNH auch nach 1945 noch fortbestand! Vor allem im Blick auf die Leitung der Kirche lag eine Anknüpfung an die Zeit vor 1933 gerade nicht im Interesse der BK! Sie wollte ja selbst die Kirche in dem 1933 vereinigten Kirchengebiet leiten. Dazu war die Annahme eines Weiterbestehens der Landeskirche Nassau-Hessen über 1945 hinaus günstiger als Rückgriffe auf die Zeit vor 1933. Man könnte auch sagen: Durch die Aufhebung des 1933 geschehenen Unrechts existiert in der hessen[-darmstädtischen] kirchenpolitischen Linie die hessische Kirche von 1922 (und nicht die Landeskirche Nassau-Hessen von 1933) noch fort, während die von der BK Nassau-Hessen vertretene kirchenpolitische Linie das Weiterbestehen der von ihr vorher heftig als Unrecht bekämpften Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen voraussetzte bzw. sie nachträglich tolerierte. Ein Fazit: Eine bestimmte Theologie setzt hier die Historie, indem sie die Synode als Recht setzendes Organ legitimiert: Die Synode setzt Recht, und das Recht setzt dann Historie. Das Ziel der BK war eindeutig, die Initiative zu ergreifen und in ihrem Sinne die neue Kirche zu gestalten und darin die Leitung zu übernehmen. Wenn dies mitunter als „Machtübernahme“ bezeichnet wurde, so ist das leicht nachvollziehbar, auch wenn das in BK-Kreisen nicht gerne gehört und zuweilen auch als Verunglimpfung verstanden wurde.

Demgegenüber trat Heinrich Steitz auch als Mitglied des Verfassungsausschusses der EKHN für das Recht der Historie ein, wobei sein mit Wilhelm Diehl weithin übereinstimmendes Bild von der hessischen Kirche und ihrer Geschichte auch seine kirchenpolitischen Vorstellungen mitbestimmte!⁸ Sein Fazit: „In vier Jahrhunderten zogen drei Formen evangelischen Kirchentums an uns vorüber; evangelische Seelsorgekirche, lutherische Bekenntniskirche und evangelische Kirchengemeinschaft. Auch die dritte Form ist zur geschichtlichen Tatsache geworden. Wir stehen mitten im Werden einer neuen Kirche. Sie muß an die Überlieferung der hessischen Kirchenväter anknüpfen und wird auch das, was sie als Eigenart im Zeitalter der lutherischen Bekenntniskirche herausbildete, übernehmen. Sie bleibt aber dabei nicht stehen, nur Wertvolles aus der Vergangenheit zu retten, sondern sie geht mit der Entwicklung vorwärts und ringt nach neuer Gestaltung. Wenn wir forschend fragen, wodurch das Kirchentum unserer Zeit seine eigenartige Prägung erfährt, so werden wir hingelenkt auf die Verkündigung und erkennen, daß sich ein Künftiges anbahnt aus dem Glaubenserlebnis aus Wort und Sakrament. Vielleicht ist die verkündigende Kirche bereits die neue Form in den Gemeinden Hessens.“ Das könnte zunächst sogar nach der Leitvorstellung der BK Nassau-Hessen klingen. Aber: Verkündigung geschieht für Steitz immer in einer geschichtlich bedingten „Fläche“. „Gemeinde“ kann nicht ohne die konkrete „Kirchengemeinde“ und diese nicht ohne „Landeskirche“ als geschichtliche Größe gedacht werden. Gerade hier liegt der Unterschied zwischen der brüderlich majorisierten BK Nassau-Hessen und Steitz! Geht die BK zumindest tendenziell vom Primat einer ekklesiologisch-theologischen Gemeindevorstellung vor organisationsstrukturellen Pfarrei- und Landeskirchenstrukturen aus („Kirche“ als „Gemeinde unter Wort und Sakrament“), so kann für Steitz

„Gemeinde“ nicht ohne die geschichtlich ausgeprägte Verbindung der lokalen Ortskirchengemeinde mit der verfaßten Landeskirche in ihrer geschichtlich gewordenen Gestalt verstanden werden. „Kirche ist im reformatorischen Grundverständnis immer auch weltliche Organisation, die die evangelischen Inhalte, Kernbotschaften und Aufgaben in einer ihr zugewiesenen ‚Fläche‘ zu vertreten hat.“⁹ Nicht ohne Grund stand Steitz dem „Einigungswerk“ von Landesbischof Wurm (Württemberg) bzw. Präsident Dr. Friedrich Müller (Hessen-Darmstadt) nahe!

Daß auch bei Steitz historische Feststellungen mit einer kirchenpolitischen Absicht verbunden sind, sei angemerkt: „Es war [im 19. Jahrhundert] unmöglich, die Kirchen der drei hessischen Provinzen [Starkenburg, Oberhessen, Rheinhessen] in einer Kirche lehrmäßig aufgehen zu lassen. Deshalb faßte das Organisationsedikt von 1832 nur die Verwaltung zusammen, ohne Bestimmungen über die Lehre zu treffen. Die Kirchenverfassung von 1874 bezeichnet die hessische Kirche als ‚Evangelische Landeskirche‘. Sie trug keinen Bekenntnischarakter. Nach § 1 der Kirchenverfassung umfaßte sie sämtliche evangelischen (lutherischen, reformierten und unierten) Gemeinden. Damit war aus der hessischen Kirche eine Kirchengemeinschaft mit Bekenntnissen geworden. Die Selbständigkeit der Gemeinde kommt darin zum Ausdruck, daß ihr in Sachen des Kultus und der Lehre wider ihren Willen nichts aufgedrungen werden kann. Andererseits darf sie ohne Genehmigung der Landeskirche ihren Bekenntnisstand nicht ändern.“ Das Bekenntnis ruht bei der Gemeinde; die Lehrgrundlage der hessischen Kirche war im Bekenntnisstand der Gemeinde verankert.

Demgegenüber versuchte schon der Kirchenordnungsentwurf der BK Nassau-Hessen vom 12.7.1946, vor allem auch mit dem Hinweis auf die Hessische Kirchenordnung von 1566, diesen Tatbestand dadurch zu neutralisieren, daß für die einzelne Gemeinde der Bekenntnisstand in zweifacher Hinsicht verankert wird: „Einmal hat die Landeskirche ein Bekenntnis, das allgemein evangelischen Charakter trägt und als evangelisches Grundbekenntnis für lutherische, reformierte und unierte Gemeinden bindend ist [das sog. „Vierfache Allein“], und zum anderen besitzt die Gemeinde ein besonderes Bekenntnis, das den lutherischen, reformierten oder unierten Charakter näher erläutert.“ Das Ziel dieser kirchenpolitischen Verzweckung der Historie liegt darin, die EKHN als „Kirche“ und nicht als ein „Kirchenbund“ zu verstehen und zu legitimieren – ein vor allem auch emotional verfestigtes Herzensanliegen Niemöllers und seiner Mitstreiter. Dies bedeutete die Vorordnung von Kirchen- und Theologiepolitik vor der Historie!

Demgegenüber stellt Steitz die Frage, „warum gerade die KO von 1566 eine so hervorragende Stellung einnehmen soll“, blieb sie doch ein Stückwerk und wurde so gerade nicht in Kraft gesetzt: „Wir Hessen können von der althessischen Kirchenordnung von 1566 nur lernen, daß sie von den zeitgenössischen Theologen für unbrauchbar erklärt wurde. Man wird uns sogleich die Frage vorlegen, welche KO denn für uns entscheidende Bedeutung habe? Darauf antworten wir: alle, die in Hessen zur Rechtsgrundlage erhoben wurden, jede in ihrer besonderen Eigenart, aber keine als allein überragend. Wir können unser Rechtsdenken nicht an einer Urkunde der geschichtlichen Entwicklung ausrichten, sondern wir überschauen den gesamten Weg, den unsere Väter in den abgelaufenen Jahrhunderten zurücklegten. Deshalb nehmen wir die gesamte Verfassungsentwicklung in Hessen zur Grundlage unserer jetzigen Entscheidung“ – so das Urteil eines Kirchengeschichtlers im Unterschied zu dem eines Dogmatikers und Kirchenpolitikers!

Was die erwähnte doppelte Verankerung des Bekenntnisstandes der Gemeinde, die dann auch im Grundartikel der Ordnung der EKHN von 1949 ihren Niederschlag gefunden hat, anbelangt, so merkt Steitz kritisch an: „Diese Auslegung des Begriffs ‚Bekenntnis‘ ist für die hessische Kirche neu. In Hessen galt bis dahin die Auffassung, daß der evangelische Bekenntnisstand nur in lutherischer, reformierter oder uniierter Prägung gegeben sei. Deshalb fand die Kirche im 19. Jahrhundert kein verbindendes Bekenntnis, sondern gestaltete sich als Bund von Bekenntnisgemeinden“. Die Lösung im Kirchenordnungsentwurf der BK von 1946 und dann im Grundartikel der KO von 1949, wonach sowohl Gemeinde als auch Kirche ein Bekenntnis haben sollen, führt für Steitz gerade nicht zur Überwindung der Bekenntnisnot! Sie führe sogar zu einer „aufklärerischen Bekenntnisverflachung“. Gerade dies nahm die im Kirchenkampf „für das Bekenntnis“ eintretende BK aber in Kauf, um ihr kirchenpolitisches Ziel, die hessen- und nassauische Kirche als „eine Kirche“ und nicht als ein „Kirchenbund“, „Kirchengemeinschaft mit Bekenntnissen“ oder

„Bund bekenntnisbestimmter Gemeinden“ auszuweisen, zu erreichen. An der „Historie“ wurde solange herumgebogen, bis sie in den kirchenpolitischen Rahmen paßte.

Weiter: „Der Vorspruch zur KO 1946 setzt die Theologische Erklärung von Barmen als Bekenntnis fest. Nach hessischem Kirchenrecht ist der Weg nicht gangbar. In Sachen Kultus und Lehre kann keiner Gemeinde wider ihren Willen nichts aufgedrungen werden. Soll die Theologische Erklärung von Barmen in Hessen zur Bekenntnisschrift erhoben werden, so müssen darüber die Gemeinden entscheiden.“ Genau das fürchtete aber die BK, die sonst bei allen möglichen und unmöglichen Angelegenheiten „die Gemeinde“ betonte! Sie dekretierte, wenn es in ihr kirchenpolitisches Bild paßte, lieber „von oben“.

Spätestens mit dem plötzlichen Tod von Präsident Dr. Friedrich Müller (Darmstadt) am 15.9.1947 und mit dem Friedberger Kirchentag vom 30.9.1947 war der kirchen- und theologiepolitische Machtkampf in Hessen und Nassau zugunsten der BK entschieden. Man wählte dort Martin Niemöller zum Kirchenpräsidenten der EKHN, setzte eine Kirchenleitung und einen Verfassungsausschuß mit einer Mehrheit von BK-Mitgliedern ein. Die „Machtübernahme“ in der EKHN durch die BK war gesichert.

Heinrich Steitz als Professor

Bereits zum Wintersemester 1950/51 erhielt Steitz einen Lehrauftrag der damals noch jungen Evangelisch-Theologischen Fakultät der Mainzer Johannes Gutenberg-Universität für das Fach Hessische Kirchengeschichte; zum Sommersemester 1956 wurde der Lehrauftrag auf Diasporakunde ausgedehnt.¹⁰ Bereits 1950 wurde er in das Prüfungsamt der EKHN für Hessische Kirchengeschichte berufen. Allerdings war „Hessische Kirchengeschichte“, von Ausnahmen abgesehen, als Prüfungsfach faktisch nur ein Wahlfach!

Mit 57 Jahren (1964) habilitierte sich Steitz an der Mainzer Evgl.-Theol. Fakultät für das Fach Kirchengeschichte.¹¹ Ende 1965 wurde er zum apl. Professor, 1968 zum Wissenschaftlichen Rat und Professor ernannt. In der Folgezeit baute er die territorialkirchengeschichtliche Abteilung der Fakultät auf; 1971 wurde er zum Abteilungsvorsteher und Professor C 3 ernannt. Eine Krönung erfuhr das ungewöhnlich reiche literarische Lebenswerk durch das 1977 abgeschlossene Erscheinen seiner „Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau“ (Marburg 1977; 5 Lieferungen: 1961, 1962, 1965, 1971, 1977). Im Vorwort zur ersten Lieferung betonte er: „Die ‚Evangelische Kirche in Hessen und Nassau‘ ist das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung. Es wäre ein lohnendes Ziel gemeinschaftlichen Mühens, wenn auf Grund der hier aufgezeigten Anregungen viele Mitarbeiter die Entwicklung in geschichtlichen Studien erforschen wollten. Sie dienten dabei nicht nur der Aufhellung unbekannter Zusammenhänge; sie lieferten vielmehr einen Beitrag für kirchliche Entscheidungen in der Gegenwart. Es wäre verhängnisvoll, wenn die Kirche – die am Ende einer geschichtlichen Entwicklung erscheint – aus der Tatsache ihrer verzweigten Wege in der Vergangenheit den Schluß ziehen würde, deshalb lieber ohne Vergangenheit leben zu wollen. Es wäre abwegig, aus Bequemlichkeit einen der vielen Wege als den allein richtigen zu bezeichnen.“¹² Hier liegt ein Vermächtnis des Gelehrten, Seelsorgers und Kirchenmanns vor, das von der Grundüberzeugung bestimmt ist: Eine Kirche, die auch offen sein will für heutige Herausforderungen, bedarf im Interesse von Identität und Verbindlichkeit der gemeinsamen Anstrengung kontinuierlicher Erinnerung an ihre Herkunft. Offenheit ist keineswegs gleichbedeutend mit Beliebigkeit, Indifferenz gegenüber der eigenen Geschichte und Nivellierung von Traditionsbeständen. Je mehr die Kirche sich öffnet, desto notwendiger ist sie auf einen Kanon verbindlicher theologischer Texte und die Abstützung konsensfähiger Traditionsbildungsprozesse angewiesen. Die „Erlebnisbilder“ einer bestimmten Zeit, etwa des (zum Teil auch idealisierten) „Kirchenkampfes“, die wesentliche Elemente der Kirchenordnung der EKHN von 1949 bestimmen, genügen nicht. In Gesprächen hat Steitz immer wieder auf die grundsätzliche Schwierigkeit hingewiesen, historische Modelle aus ihrer Zeit herauszulösen und zeitlos zu verwenden. Dies gilt für ihn auch im Blick auf wichtige Grundentscheidungen der Kirchenordnung der EKHN von 1949, an deren Entstehung er kritisch mitgearbeitet hat, wie auch seine gewissenhafte Protokollführung und Gutachtertätigkeit im Verfassungsausschuß zeigt. Er war kritisch gegenüber der nicht ausreichend reflektierten Erwartung der damaligen kirchenpolitischen Mehrheit um Niemöller, man könne die von einer Minderheit im „Kirchenkampf“ gewonnenen Vorstellungen von einer Ordnung der Kirche ohne weiteres auf die volkskirchliche Realität übertragen. Dennoch hat Steitz in zahlreichen Funktionen am Aufbau dieser Kirche mitge-

wirkt. So spiegeln sich auch die Schwerpunkte seiner Forschungen in seinen Mitgliedschaften wider, von denen neben der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung und dem Gustav-Adolf-Werk vor allem die Ebernburg-Stiftung (seit 1966 gehörte er ihrem Vorstand an; seit 1967 war er Mitherausgeber der Ebernburg-Hefte, tatkräftig unterstützt von Otto Böcher) genannt sei.

An staatlichen und universitären Ehrungen hat es Steitz nicht gefehlt. 1972 wurde er mit dem Bundesverdienstkreuz, 1983 mit dem Landesorden von Rheinland-Pfalz ausgezeichnet. 1962 wurde ihm von Marburg die theologische Ehrendoktorwürde verliehen; 1986 erneuerte Gießen das Doktordiplom von 1936. Die ihm verbundenen Vereinigungen und Körperschaften haben ihn in besonderer Weise geehrt: Zum 60. Geburtstag hat die HKV ihm Band 18 des Jahrbuchs gewidmet, zum 80. Geburtstag den 37. Band. Zum 90. Geburtstag wurde ihm Band 47 dediziert. Die Ebernburg-Stiftung hat ihm zu seinem 70. Geburtstag die 11. Folge der Ebernburg-Hefte gewidmet. Die 21. Folge der Ebernburg-Hefte (1987) trägt ausdrücklich den Titel: „Festschrift Heinrich Steitz“; Otto Böcher steuerte jeweils die Laudatio bei.

Auch nach seinem Eintritt in den Ruhestand (1975) hat Heinrich Steitz noch lange geforscht, gelehrt und publiziert. Wenn auch die körperlichen Kräfte abnahmen: sein Geist und sein Interesse blieben lebendig. Am 27.9.1998 ist er im Alter von 92 Jahren heimgegangen. Sein Schüler, Kollege und Bundesbruder Prof. Dr. Dr. Otto Böcher hat ihm bei der Trauerfeier am 30.9.1998 im Krematorium des Mainzer Hauptfriedhofs die letzte Ehre erwiesen. R.i.P.!

Anmerkungen:

- 1 Vgl. Karl Dienst, Heinrich Steitz und die kirchengeschichtliche Forschung in Hessen, in: JHKGv 18, 1967, S. V-XII.- Ders., In dankbarer Erinnerung: Heinrich Steitz, in: JHKGv 48, 1997, S. 1-5.- Otto Böcher, Heinrich Steitz zum 70. Geburtstag, in: Ebernburg-Hefte 11. Folge, S. 121f.- Ders., Heinrich Steitz zum 80. Geburtstag, in: Ebernburg-Hefte 21. Folge, 1987, S. 129f.- Zur Bibliographie vgl. Heiko Wulfert, Professor D. Dr. Heinrich Steitz. Bibliographie 1935-1985, in: JHKGv 37, 1986, S. 147-154.- Ders., Bibliographia Steitziana, in: Ebernburg-Hefte 21. Folge, 1987, S. 131-139.
 - 2 Wilhelm Diehl (*10.1.1871 in Groß-Gerau, + 11./12.9.1944 bei einem Luftangriff in Darmstadt) war Prälat der Hessischen Landeskirche, Kirchengeschichtler und Politiker. Einer alten Groß-Gerauer Bürgersfamilie entstammend besuchte Diehl 1877 die dortige höhere Bürgerschule und ab 1885 das Ludwig-Georgs-Gymnasium in Darmstadt. Ab 1890 studierte er ein Semester in Tübingen und dann in Gießen Ev. Theologie und Philosophie. Hier legte er 1893 das erste und 1895 in Darmstadt das zweite theologische Examen ab. 1894 wurde er in Gießen zum Lic. [=Dr.] theol. (Theologische Ehrenpromotion: Gießen 1904; juristische Ehrenpromotion: Gießen 1931) und 1895 zum Dr. phil. promoviert. Seit 1927 las er in dort Hessische Kirchengeschichte, seit 1932 als „Ordentlicher Honorarprofessor“.
- Nach seiner Ordination 1895 in der Darmstädter Martinskirche war Diehl dort Pfarrassistent, 1898 Lehrer an der Darmstädter Ludwigs-Oberrealschule, 1899 Pfarrer in Hirschhorn, 1907 Pfarrer für den Kaplaneibezirk und 1911 für den Schloßbezirk der Darmstädter Stadtkirche. Aus seinem umfangreichen Werk als Historiker und Volkskundler ragt die zwölfbändige „Hassia Sacra“ (ab 1921) heraus, ebenso seine Arbeiten zur hessischen Schulgeschichte (Die Schulordnungen des Großherzogtums Hessen. 3 Bde. MGP 17, 18, 33. Berlin 1903-1905). 1913-1923 war Diehl Professor am Predigerseminar in Friedberg/Hessen. 1923 wurde er Prälat [=Kirchenpräsident] der Hessischen Kirche (Hessen-Darmstadt); ein wichtiges kirchenpolitisches Ziel Diehls war die Wiederherstellung der (großhessischen) Kirche Landgraf Philipps des Großmütigen. Am 8.2.1934 wurde er von den jetzt die aus den drei früher selbständigen Landeskirchen in Hessen, Nassau und Frankfurt/M. entstandene „Evangelische Landeskirche Nassau-Hessen“ regierenden Deutschen Christen (Landesbischof Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich) in den Ruhestand versetzt. Von 1919-1927 war Diehl für die „Hessische Volkspartei“ (DNVP) Mitglied des hessischen Landtags, wo er sich vor allem für die (christliche) Simultanschule einsetzte. Zusammen mit seiner gelähmten Ehefrau Elise verw. Winkelmann geb. Tesch verbrannte Diehl in der Darmstädter Bombennacht am 11./12.9.1944.
- Diehl war ein gelehrter, volksnaher, gemäßigt liberaler Theologe mit starker sozialemthischer Komponente; Gemeinde, Volkskirche und weltoffene persönliche Frömmigkeit waren ihm besonders wich-

tig. Welch große Wertschätzung Diehl über Fakultäts-, Berufs- und Parteigrenzen hinaus genoß, geht auch aus der Zahl und Breite der Beiträge zu seiner mit dem Titel „Ich dien“ 1931 erschienenen Festgabe zu seinem 60. Geburtstag hervor.

Lit.: Ernst Gerstenmaier, Wilhelm Diehl als Pfarrer, Synodaler, Professor und Prälat, in: JHKGv 22, 1971, S. 1-84.; 23, 1972, S. 81-196.; 24, 1973, S. 85-254.- Karl Dienst, Wilhelm Diehl. Kirchenmann – Gelehrter – Politiker, in: Ebernburg-Hefte 29, 1995, S. 173-193.

- 3 Vgl. Heinrich Steitz, Ein halbes Jahrhundert kirchengeschichtlicher Forschung in Hessen, in: JHKGv 1, 1949, S. 7-34.- Karl Dienst, „Zerstörte“ oder „wahre“ Kirche: Eine geistliche oder kirchenpolitische Entscheidung?, Frankfurt/M. 2007, S. 49-80 (THEION Bd. XX).
- 4 Heinrich Steitz, Katechismusunterricht, die Vorstufe evangelisch-kirchlicher Jugendarbeit in Hessen. Beitrag zur Geschichte der evangelischen Jugendarbeit aus der Hessischen Kirchengeschichte, dargestellt nach Kirchen- und Schulordnungen des 16., 17. und 18. Jahrhunderts (Beiträge zur Hessischen Kirchengeschichte 11, 1936, XIX, 96 S.). Mündliche Licentiatenprüfung: Gießen 9.11.1935. Der Grad des Lic. theol. wurde am 28.1.1951 von Marburg in Dr. theol. umgewandelt. Der I. Teil der Arbeit („Erwachen der Verantwortlichkeit für die Jugend“) ist erschienen in: Beiträge zur Hessischen Kirchengeschichte, Ergänzungsband 11 zum Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde – Neue Folge, Darmstadt 1939, S. 1-54. Er ist in drei Kapitel gegliedert: I. Ausgangspunkt der evangelisch-kirchlichen Jugenderziehung in Hessen – II. Gestaltung der evangelisch-kirchlichen Jugenderziehung in Hessen – III. Ausbau der evangelisch-kirchlichen Jugenderziehung in Hessen. Steitz faßt die Entwicklung bis zu Landgraf Philipps des Großmütigen Tode 1567 wie folgt zusammen: „Bei seinem Tode 1567 finden wir eine kirchliche Jugendarbeit vor, die sich seit Einführung der Reformation langsam anbahnte, 1538 grundlegende Gestalt gewann und durch die Energie der einzelnen Pfarrer und ihrer Helfer in den Jahren nach 1539 selbständig ausgebaut wurde. Den Anstoß zur Jugendunterweisung gab der Kampf gegen die Wiedertäufer. Da wurde das altüberlieferte Prinzip der Jugenderziehung – nur durch die Familie – durchbrochen, begründet in der Notwendigkeit, daß sektiererischen Eltern die Kinder entzogen werden mußten. Hier wurde über das naturrechtliche Prinzip das kirchenrechtliche gestellt. Wichtiger als die Blutsgemeinschaft war die Gemeinschaft der Kirche, äußerlich verbürgt durch die rechte Lehre. Sektiererischen Eltern konnte die Jugend nicht zur Unterweisung anvertraut werden. Butzer sah die Grundlage einer evangelischen Kirche in der Belehrung, die aber schon bei den Kindern anfangen mußte. Ergebnis der Lehre sollte der Lebenswandel sein. Nachdem diese Grundlage in der hessischen Kirche geschaffen war, bildeten sich die verschiedensten Formen heraus. Beim Tode des Landgrafen war das Wesen der kirchlichen Jugendarbeit bestimmt: sie war Lehre, besonders in den Katechismusstücken. Die Formen jedoch wichen in den einzelnen Gemeinden stark voneinander ab. Dem Sohn des Landgrafen, Georg I., blieb es vorbehalten, dieses Erbe anzutreten und in der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt weiterzuführen“ (S. 54).- Die deutschsprachige Jugendunterweisung vor der Reformation hat Steitz in seinem gleichnamigen Beitrag im Mitteilungsblatt des Ev. Pfarrervereins in Hessen und Nassau e. V. Jg. 13/ Nr. 6, November 1964, S. 919-923 behandelt.
- 5 Heinrich Steitz, Die Namen der Gemarkung Petterweil, in: Hessisches Flurnamenbuch 14, 1938 (Philos. Diss., Gießen 15.8.1938).- Zur Vita von Steitz vgl. auch seinen Dissertationsdruck (Gießen 1938). Neben der Einzeichnung der Arbeit in die Flurnamenforschung unterrichtet Steitz im Vorwort auch über die der Arbeit zugrundeliegende Motivation: „Die Untersuchung ist erwachsen aus meiner Tätigkeit als Pfarrer in der evangelischen Gemeinde Petterweil. Winterabends kamen die alten Bauern zu mir und erzählten aus den eigenen und der Väter Erinnerungen. Ich habe die Flur durchwandert, durchritten [Steitz dankt hier „Kameraden vom S.A.-Reitersturm“] und durchfahren; ich habe mit den Bauern auf dem Felde und zu Hause gesprochen. Daraus erwuchs mir die Gesamtschau für die Beschäftigung mit den Flurnamen.“
- 6 Hier schulde ich gerne einen besonderen Dank meinem Pfadfinderkameraden Ralf Berndt (Hilden), dessen Vater der zuletzt noch Lebende der genannten 3. Batterie war. Ralf Berndt hat mir auch das genannte Tagebuch zur Verfügung gestellt und mir mit weiteren Auskünften bei der Erschließung dieser komplexen, Achtung gebietenden Materie geholfen. Nur ein kleines Beispiel: Bei der Mitteilung der Verleihung des „Deutschen Kreuzes in Gold“ an Steitz (S. 198) ist der Zusatz „OKH“ angebracht.

Ralf Berndt hat mich hier auf die Auskunft seines Vaters hingewiesen, daß die Abteilung als Heeres-Abteilung nicht wie alle anderen Regimenter/ Divisionen über kein eigenes Reservoir für Auszeichnungen verfügte. Deshalb mußte der jeweilige Kommandeur immer andere Einheiten, mit denen sie zusammen gekämpft hatten, bitten, aus deren Beständen mit Auszeichnungen auch für seine Abteilung bedacht zu werden. So steht z.B. bei E.K. I Verleihungen „4. Pz.-Div.“ („Panzer-Division“). Beim „Deutschen Kreuz in Gold“ als einer nicht gerade alltäglichen Auszeichnung war das schwieriger. Der Orden stammte im Fall Steitz offenbar aus dem Bestand des „Oberkommandos des Heeres“. Zur „Schweren Artillerie-Abteilung 849/ leichte Artillerie-Abteilung 849“ vgl. auch <http://www.lexikon-der-wehrmacht.de/Gliederungen/>

ArtAbtschwer...: „Aufgestellt am 1. Februar 1941 durch die Umbenennung der IV./Artillerie-Regiment 263 als motorisierte Abteilung mit drei Batterien 10-cm Kanonen. Die Abteilung wurde im Januar 1943 in Stalingrad vernichtet. Neu aufgestellt am 10. Mai 1943 als leichte Artillerie-Abteilung. 1944 in Festungs-Artillerie-Abteilung 849 umgewandelt.“ Daß es überhaupt zu einer Neuaufstellung kam, geht wesentlich auf die (fast unglaublich klingende) Initiative des Vaters von Ralf Berndt zurück. Die Neuaufstellung bedeutete, daß nicht wenige persönliche Kontakte der Betroffenen, also ein Stück „Heimat“ im Feld, gerettet werden konnten, die sonst bei einer Verteilung auf andere Truppenteile verloren gegangen wären. Die Schilderung solcher Schicksale will nicht das an der „Heimatfront“ oder auch bei den Auseinandersetzungen zwischen Nationalsozialismus und Kirche erfahrene Leid relativieren; wohl aber kann es bei einer gerechten Zuordnung eine Hilfe sein, zumal es in nicht wenigen Kirchenkampfdarstellungen schlicht ausgeklammert wird.

- 7 Abdruck in: Die Ordnung der EKH. Kommentar von Klaus-Dieter Grunwald u.a., Darmstadt 1999, Anhang Nr. 1. Die „Erläuterungen“ finden sich dort als Anhang Nr. 2. Vgl. auch Doris Borchmeyer, Die Bekennende Kirche und die Gründung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau – EKH. Philos. Diss. Gießen 2010 (<http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2011/8106>). Das kirchenpolitische Handeln der BK Nassau-Hessen, vor allem des Landesbruderrats, wesentlich bestimmende Geschichtsbild wurde in juristischer Hinsicht vor allem von Rechtsanwalt Wilhelm Lueken in seiner 1946/47 entstandenen, 1963 noch einmal überarbeiteten Schrift „Kampf, Behauptung und Gestalt der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen, Göttingen 1963 (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Bd. 12)“ zumindest kodifiziert, wenn nicht sogar gestaltet! Ihm ging es nach eigenem Bekunden um die Förderung der „Absicht der BK, die evangelische Kirche in Nassau und Hessen mit den Erkenntnissen zu durchdringen, die ihr in den letzten Jahren geschenkt worden waren“. Diesem kirchenpolitischen Ziel diene denn auch weithin die zwischen 1974 und 1996 erschienene Kirchenkampfdokumentation der EKH.
- 8 Vgl. Heinrich Steitz, Die Lehrgrundlage der evangelischen Kirche in Hessen, in: Amtsblatt der Bekennenden Kirche Nassau-Hessen, 1. Jg. 1947, Nr. 5, S. 37-42. Zu den terminologischen Unterschieden vgl. auch Dieter Becker, Kirche als strategische Herausforderung, Frankfurt a. M. 2003, S. 33ff.-Gegenüber dem von der BK vertretenen „Gemeindemythos“ im Sinne des Primats einer letztlich ungeschichtlichen ekklesiologisch-theologischen Gemeindevorstellung vor organisationsstrukturellen, sich an konkrete staatskulturelle und (kirchen-) rechtliche Anforderungen anlehnenden, territorial verfaßten „Kirchengemeinden“ betont Steitz den geschichtlichen Rahmen der Gemeinde als „Kirchengemeinde“, wodurch die Verbindung der lokalen Ortsgemeinde mit der verfaßten (Landes-)Kirche und ihrer Geschichte ausgedrückt wird. „Gemeinde“ kann für ihn nicht ohne die geschichtlich gewordene „Kirchengemeinde“ und diese nicht ohne die ebenfalls geschichtlich entstandene „Landeskirche“ reformatorisch verstanden und gedacht werden. Das Bild von der Geschichte des evangelischen Pfarramtes im hessischen Raum von der Reformation bis zur Gegenwart hat Steitz auch in einem Vortrag beim Gemeinsamen Pfarrertag der Pfarrervereine in Hessen und Nassau und Kurhessen-Waldeck im neuen Gemeindehaus der Gießener Petrusgemeinde am 20.10.1965 nachgezeichnet: Geschichte des ev. Pfarramtes im hessischen Raum von der Reformation bis zur Gegenwart, in: Mitteilungsblatt des ev. Pfarrervereins in Hessen und Nassau 14, 1965, S. 83-89./ Pastoralblatt des Ev. Pfarrervereins Kurhessen-Waldeck 6/67, 1965, S. 114-131.
- 9 Becker (wie Anm. 8), S. 37ff.

- 10 Vgl. Karl Dienst, Rudolf Ackermann und Otto Böcher, Vom Studium der Evangelischen Theologie in Mainz aus der Sicht ehemaliger Studenten, in: JHKGv 15, 1964, S. 77-187.
- 11 Heinrich Steitz, Die Nassauische Kirchenorganisation von 1818. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenverfassung, in: JHKGv 12, 1961, S. 70-173; 13, 1962, S. 67-185; 15, 1964, S. 1-46.
- 12 Dies ist eine der vornehmen Art von Steitz entsprechende Kritik auch an den Versuchen der hessen- und nassauischen BK, ihre Geschichtsschau (z.B. die von Karl Herbert und Wilhelm Lueken) zu der allein herrschenden zu machen.

Was heißt hier „Hessen“, „Nassau“, „Hessen-Nassau“, „Nassau-Hessen“, „Hessen und Nassau“?

Wer sich mit der „Territorialkirchengeschichte“ unseres Raumes befaßt, stößt auf eine Reihe von Bezeichnungen der einzelnen Gebiete, die jeweils auch ihre besondere Geschichte zum Ausdruck bringen.

Der Begriff „Hessen“ bezeichnet im Laufe der Geschichte¹ jeweils Verschiedenes; vor allem im Blick auf den Süden und Westen handelt es sich um eine dynamische Größe, deren Entwicklung keineswegs folgerichtig auf das heutige Bundesland Hessen ausgerichtet war. Vor allem der politische Wille einzelner Personen und weniger „geopolitische“ Notwendigkeiten oder ökonomische Zwänge haben schließlich die (namengebende) Landgrafschaft entstehen lassen, wobei neben dynastischen Entwicklungen auch kirchengeschichtliche Aspekte bedeutsam sind.

Nach Philipps des Großmütigen Tod 1567 wurde die Landgrafschaft Hessen in das Niederfürstentum (Kassel) und das Oberfürstentum (Marburg) sowie in die Niedergrafschaft (Rheinfels/St. Goar) und die Obergrafschaft (Darmstadt) geteilt; Gießen gehörte zum Oberfürstentum. Nach dem Aussterben der Linien Rheinfels (1583) und Marburg (1604) blieben Hessen-Kassel und Hessen-Darmstadt übrig; Gießen gehörte dann zu Hessen-Darmstadt.

Die Geschichte Nassaus ist durch eine großräumige Verteilung des Territorialbesitzes, der im Westen bis über die Grenzen des alten Reiches hinausging, und dessen häufig wechselnde Aufteilung in zahlreiche Teilgrafschaften und Kondominate bestimmt.

Die Freie Reichsstadt Frankfurt a. M. deckt sich nicht einfach mit dem heutigen Frankfurter Stadtgebiet, das durch zahlreiche Eingemeindungen aus nassauischen und kassel-hanauischen Gebieten im 19. und 20. Jahrhundert bestimmt ist.

Die Bezeichnung „Hessen-Nassau“ entstammt der preußischen Verwaltungsgliederung nach 1866. Die preußische Provinz Hessen-Nassau umfaßte den Regierungsbezirk Wiesbaden (das ehemalige, 1806/15 gebildete Herzogtum Nassau, die ehemalige Freie Stadt Frankfurt a.M., die 1866 vom Großherzogtum Hessen[-Darmstadt] an Preußen abgetretenen Gebiete einschließlich Hessen-Homburg) und den Regierungsbezirk Kassel (ehemaliges Kurfürstentum Hessen[-Kassel], aber nicht das Großherzogtum Hessen[-Darmstadt] bzw. (nach 1918) den Volksstaat Hessen.

Da die Nationalsozialisten ihre Parteistruktur parallel zur herkömmlichen allgemeinen Verwaltungsstruktur aufbauten, gab es neben der staatlichen Gliederung des Landes noch eine besondere Verwaltungsorganisation der NSDAP. „Hessen-Nassau“ war hier eine Gau-Bezeichnung der NSDAP mit dem Sitz in Frankfurt a. M. und umfaßte den Regierungsbezirk Wiesbaden und den Volksstaat Hessen (ehemaliges Großherzogtum Hessen[-Darmstadt]) mit den Provinzen Starkenburg (Bergstraße, Odenwald), Oberhessen (Gießen – Alsfeld – Friedberg) und Rheinhessen (Bingen – Alzey – Worms) sowie die Gebiete um Gelnhausen und Hanau.

Aus den 1926 einsetzenden Versuchen, die Landeskirchen von Hessen-Kassel (Kurahessen), Hessen[-Darmstadt], Nassau, Frankfurt a. M. und Waldeck-Pyrmont zu einer dann z.B. „Großhessen-Nassau“ zu nennenden Kirche zu vereinigen, blieben Ende 1933 nur die Vereinigung von Hessen[-Darmstadt], Nassau und Frankfurt a. M. zur „Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen“ und 1934 diejenige von Kurhessen und Waldeck zur „Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck“ übrig.

Die Bezeichnung „Evangelische Kirche in Hessen und Nassau“ (EKHN) geht auf den Friedberger Kirchentag der evangelischen Kirchen von Hessen[-Darmstadt], Nassau und Frankfurt a. M. vom 30.9.1947 zurück, der den Zusammenschluß der Evangelischen Kirche im Gebiet der früheren Landeskirche Nassau-Hessen „kirchlich und rechtlich bestätigte“.

Was das Gebiet der heutigen Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) und auch des Bistums Mainz anbelangt, so decken sich kirchliche und staatliche Verwaltungsgliederung nicht bzw. nicht mehr. Die EKHN umfaßt vom Bundesland Hessen den Regierungsbezirk Darmstadt (ohne Hanau, Gelnhausen,

Schlüchtern) und die ehemals nassauischen und oberhessischen Teile des neugebildeten Regierungsbezirks Gießen (ohne die zur Evangelischen Kirche im Rheinland gehörenden Gebiete des ehemaligen Kreises Wetzlar). Vom Bundesland Rheinland-Pfalz gehören der frühere Regierungsbezirk Rheinhessen (jetzt Teil des Regierungsbezirks Rheinhessen-Pfalz) und der frühere Regierungsbezirk Montabaur (ehemals ein Teil des Herzogtums Nassau, jetzt des Regierungsbezirks Koblenz) zu ihrem Gebiet. Im Gegenüber zum Staat müssen sich in Hessen also drei Landeskirchen (EKHN, Kurhessen-Waldeck, Rheinland) sowie eine Erzdiözese (Paderborn) und drei Diözesen (Mainz, Limburg, Fulda), in Rheinland-Pfalz auf evangelischer Seite die Pfalz, das Rheinland und die EKHN sowie die Erzdiözese Köln und die Diözesen Speyer, Mainz, Trier und Limburg miteinander abstimmen.

Schon diese Gebietsumschreibung weist darauf hin, daß das Gebiet der EKHN ohne die Geschichte der einzelnen Kleinlandschaften und Herrschaftsgebiete nicht zu verstehen ist; trotz aller gesellschaftlichen und politischen Veränderungen wirkt deren Erbe (nicht nur) im kirchlichen Raum noch nach. Im Blick auf das Territorium der EKHN kann man (etwas vereinfacht) auch den französischen Kaiser Napoleon I. als „Kirchenvater“ der EKHN bezeichnen! Erst durch die mit seinem Namen verbundenen großen territorialen Veränderungen (Reichsdeputationshauptschluß 1803, Rheinbund 1806, Wiener Kongreß 1815) schufen größere Gebietseinheiten (das Großherzogtum Hessen, das 1816 im Tausch gegen Westfalen noch die „Provinz Rheinhessen“ erhielt, das Herzogtum Nassau, die freie Stadt Frankfurt a. M.), die sich auch im kirchlichen Raum auswirkten. 1866 von Preußen erobert, bestand *Nassau* aber bis 1933 als eigene, wenn auch jetzt preußische Landeskirche (*Konsistorialbezirk Wiesbaden*) weiter, der außerdem von Preußen annektierte Landesteile (z.B. Hessisches Hinterland, Hessen-Homburg) angegliedert wurden, ohne daß diese in der „Nassauischen Union“ als der 1817 zwischen den lutherischen und reformierten Gemeinden des Herzogtums erfolgten Konfessionsvereinigung aufgingen, genau wie Frankfurt am Main (*Konsistorialbezirk Frankfurt a. M.*), das 1866 ebenfalls von Preußen annektiert wurde, aber bis 1933 eine selbständige (jetzt aber preußische) Landeskirche blieb. Die Landeskirchen in Nassau und Frankfurt gingen aber nicht in der „Altpreußischen Union“, d.h. in der 1817 im damaligen preußischen Gebiet zwischen lutherisch und reformiert erfolgten Konfessionsvereinigung auf. Durch die Eingemeindungen kamen aber unierte nassauische und auch unierte hanausche, 1736 an Hessen-Kassel gefallene Gebiete (z.B. 1929 der kurhessische Kirchenkreis Bockenheim) zu dem ursprünglich lutherischen Alt-Frankfurt hinzu, dessen reformierte Gemeinden ursprünglich Flüchtlingsgemeinden waren. Auch in Hessen-Darmstadt kam es im Gefolge Napoleons zu größeren Gebiets- und Herrschaftsveränderungen.

Im 19. Jahrhundert spielte auch innerhalb der Kirche die Verfassungsfrage eine wichtige Rolle. Nassaus Kirchen- und Synodalordnung erhielt 1877 die königlich-preußische Genehmigung. Die „Kirchengemeinde- und Synodalordnung“ Frankfurts von 1899 teilte das Stadtgebiet, das im Blick auf die Lutheraner bisher nur eine einzige Gemeinde bildete, in sechs selbständige lutherische Kirchengemeinden auf; eine Dekanatsgliederung gab es in Frankfurt am Main erst 1934.

Der politische Wandel von 1918 vollzog sich im Kirchenggebiet der (späteren) EKHN ohne große Zwischenfälle. Mit dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments ging die Kirchenhoheit auf die Synoden und ihre Organe über. Extremen abhold, erhielten 1922 die Landeskirchen von Hessen[-Darmstadt], von Nassau sowie 1923 von Frankfurt am Main durch ihre Synoden neue Verfassungen, die auf volkskirchlicher Grundlage entworfen waren und Kontinuität signalisierten. Für Nassau und Frankfurt am Main wurden sie 1924 vom Land Preußen durch Gesetz bestätigt. In Hessen wurde Wilhelm Diehl Prälat, in Nassau August Korthauer Bischof und in Frankfurt Richard Schulin (später: Johannes Kübel) Präsident des Landeskirchenrats.

Der Übergang von volkskirchlichen zu „reichskirchlichen“ Strukturen im Jahre 1933 verlief im Kirchenggebiet der (späteren) EKHN stürmischer als in anderen Landeskirchen, wurden hier doch drei bisher selbständige Landeskirchen auch durch Druck von außen zusammengelegt. Es kam damals zur Bildung der *Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen* unter dem von Reichsbischof Ludwig Müller Anfang 1934 ernannten Landesbischof Lic. Dr. Ernst Ludwig (1894-1974), der bisher Pfarrer an der Marktkirche in Wiesbaden war. Vor allem gegen das von der neuen Kirchenleitung praktizierte „Führerprinzip“ und eine als autoritär empfundene Personalpolitik regte sich bald der Widerstand „bekenntender“ Gemeinden, die

aber (wie später auch die „*Bekennende Kirche*“) gerade nicht „Freikirchen“, sondern weiterhin Teil der Landeskirche sein wollten, was in manchen Teilen des Kirchengebiets zu Konflikten mit dem „landeskirchlichen“ Kirchenregiment führte, das theologisch vor allem bei den „*Deutschen Christen*“ verortet war, die jedoch in sich (wie übrigens auch die BK!) eher eine plurale Größe waren. Der „Landesbruderrat“ der BK versuchte ab 1935, sich als rechtmäßige Kirchenleitung der ELKNH durchzusetzen, was aber längst nicht überall gelang.

Wann war der eigentliche „Geburtstag“ der EKH? Hier geht es nicht einfach um eine historische, sondern vor allem auch kirchenpolitisch aufgeladene und instrumentalisierte Frage. Historie mischt sich hier mit Kirchenpolitik, auch wenn die „Väter der EKH“ gerade nicht „kirchenpolitisch“, sondern „streng theologisch“ und „bekenntnismäßig“ handeln wollten. „Kirchenpolitik“ roch doch nach „Macht“ und „Drittem Reich“, aber auch nach Aufklärung und Liberalismus! Und diesen Eindruck wollte man auf Seiten der BK gerade vermeiden, warf man doch der „Vorgängerkirchenregierung“ gerade Kirchenpolitik und Machtmißbrauch vor! In seiner Bewertung des Kirchenkampfes vertrat z.B. der Frankfurter Rechtsanwalt Wilhelm Lueken, der auch dem Verfassungsausschuß der EKH angehörte, die Auffassung des Landesbruderrats Nassau-Hessen der BK, daß – im Unterschied zu der (von ihm getadelten) Vorläufigen Leitung in Hessen[-Darmstadt], die das Weiterbestehen der Ev. Landeskirche Nassau-Hessen nach 1945 gerade bestritt – die ELKNH auch nach dem 5. Mai 1945 noch existiere und darum z.B. die Vorläufige Leitung in Nassau „sich nicht nur für den nassauischen Teil der ev. Kirche verantwortlich fühlte, sondern für die gesamte Landeskirche Nassau-Hessen, an deren Fortbestehen hier keine Zweifel geäußert wurden.“ Modifikationen in dieser Zielstellung seien erst nach Kontakten mit den anderen Kirchengebietsteilen eingetreten.

Historisch liegen die Dinge aber wohl etwas anders! Nicht nur, daß das Entstehen der Vorläufigen Leitung in Nassau maßgeblich durch den Kontakt mit der schon im Amt befindlichen Vorläufigen Leitung in Hessen[-Darmstadt] gefördert wurde: Auch in dem von D. Korthauer unterzeichneten Schreiben der Vorläufigen Leitung der Ev. Kirche in Nassau vom 29.05.1945 heißt es ausdrücklich: „Unbeschadet unserer Auffassung, daß die Landeskirche Nassau-Hessen auf ungesetzlicher kirchlicher Grundlage beruht, soll die Frage ihres Weiterbestehens erst durch den kommenden Landeskirchentag entschieden werden...“

Anders ist die eher politisch-kirchenpolitisch begründete Auffassung des Landesbruderrats Nassau-Hessen, der durch Rundschreiben vom 15.5.1945 die in Hessen[-Darmstadt] zunächst auch von den dortigen BK-Mitgliedern der Vorläufigen Leitung gebilligte Anknüpfung an den Rechtszustand vor 1933 rügte: „Seitens des LBR mußte gegen die Hessische Lösung sofort ein ernstes Bedenken geltend gemacht werden. Es war seitens der Brüder offenbar übersehen worden, daß mit dem Zusammentritt der Nassau-Hessischen Bekenntnissynode die Nassau-Hessische Landeskirche neu gesetzt worden war und demgemäß als rechtlich existent angesehen werden muß. Ein Zurückgehen auf die Rechtslage vor 1933 verletzt Existenz und Recht der Bekennenden Kirche!“ Eine bestimmte Kirchenpolitik setzt hier Historie, indem sie die Bekenntnissynode als Recht setzendes Organ legitimiert. Die Synode wiederum setzt Recht, und das Recht setzt Historie! Historie wird hier der Kirchenpolitik dienstbar gemacht!

Untersuchen wir – derart gewarnt – die Frage nach dem „Geburtstag“ der EKH! Diese zunächst historisch klingende Frage enthält aber auch die eine Antwort vorsteuernden theologischen und kirchenpolitischen Implikationen: In den drei historisch gewachsenen Teilgebieten der Ev. Landeskirche Nassau-Hessen herrschten nämlich nach Kriegsende unterschiedliche, auch das weitere Vorgehen bestimmende Auffassungen:

In Hessen[-Darmstadt] war man auch in führenden Kreisen der BK zunächst der Auffassung, daß die Landeskirche Nassau-Hessen aufgrund ihrer Verflechtung mit der Gesetzgebung und der Verwaltungspraxis des NS-Staates rechtlich mit dem 8.5.1945 nicht mehr existent sei. Man ging deshalb von dem Fortbestand der alten hessen-darmstädtischen Kirche mit ihrer Verfassung von 1922 aus und übte die volle kirchenregimentliche Gewalt für ihr Gebiet selbständig aus. Man ließ z.B. das Superintendentenamt wieder aufleben. Als Ziel sah man die Wahl einer Synode in jeder der früheren Teilkirchen an, die dann erneut über den Zusammenschluß zu einer hessen-nassauischen Kirche beschließen mußten.

Während man in Darmstadt (zunächst auch im Einvernehmen mit der BK) an das alte System vor 1933 anknüpfte und die Verfassung von 1922 praktizierte, weil jetzt das sie bisher suspendierende Unrecht von 1933 beseitigt war, wollte die BK in Nassau das System der ELKNH von 1933, das man vorher bekämpft hatte, beibehalten, seine personelle Ausübung aber ersetzen, und zwar durch sich selbst! Eine Rückkehr zum alten System (1922/24) lehnte man daher, wie nachher auch der LBR es tat, ab.

In der Folgezeit sah die BK – vermutlich auch aus taktischen Gründen – die Fortdauer der bisher heftig von ihr bekämpften Landeskirche Nassau-Hessen trotz deren illegitimen Zustandekommens 1933 als gegeben an! So beschloß die „Landesbekenntnissynode“ der BK Nassau-Hessen im April 1946: „Die Synode bejaht die rechtliche Existenz der Landeskirche Nassau-Hessen, wie sie in Fortsetzung der vor 1933 geführten Vereinigungsverhandlungen durch allseitig übereinstimmende Übung seit 1933 sowie durch das Handeln der BK (Ausübung des Kirchenregiments für den gesamten Bereich der Landeskirche durch Synode und Landesbruderrat) begründet, vom Staat (im Rahmen seiner Zuständigkeit) durch die Verleihung der Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt, durch die Maßnahmen der kirchlichen Verwaltung fortgesetzt und durch die Einsetzung des Verbindungsausschusses erneut in Erscheinung getreten ist. Die früheren Landeskirchen Nassau, Hessen und Frankfurt haben damit ihre rechtliche Existenz verloren.“

In Hessen[-Darmstadt] waren allerdings, wie erwähnt, zunächst auch die der BK angehörenden Mitglieder der Vorläufigen Kirchenregierung anderer Auffassung; sie schwenkten aber am 10.5.1946 – auch aufgrund von „Erlebnisbildern“ – auf die Linie des soeben zitierten Beschlusses der Landesbekenntnissynode der BK ein:

„Wir haben uns davon überzeugt, daß die Landeskirche Nassau-Hessen wirklich existent ist. Diese Überzeugung gründet sich nicht nur auf eine veränderte juristische Auffassung [Hier half z.B. der Rechtsanwalt Wilhelm Lueken nach! K.D.], sondern auch und besonders auf den starken Eindruck [!] der geistigen Existenz dieser Landeskirche, wie er jetzt wieder bei den Verhandlungen der nassau-hessischen Bekenntnissynode in Erscheinung getreten ist. Daraus ergibt sich für uns die Notwendigkeit der unmittelbaren Wahl einer gemeinsamen verfassunggebenden Landessynode.“

Es setzte sich also die Auffassung des Landesbruderrats der BK Nassau-Hessen auch in Hessen[-Darmstadt] bei den der BK angehörenden Mitgliedern der Vorläufigen hessen-darmstädtischen Kirchenregierung durch, daß die Einheit der Landeskirche Nassau-Hessen noch gegeben sei. Zur Begründung verwies man auf sehr unterschiedliche, theologische, kirchenpolitische und juristische Argumente miteinander verbindende Aspekte wie z.B. auf das faktische zwölfjährige Bestehen der Landeskirche Nassau-Hessen, auf die kirchenleitende Tätigkeit der BK und auf die Ausübung des offiziellen, wenn auch illegitimen Kirchenregiments durch die Deutschen Christen hin. Ich vermute allerdings, daß neben solchen rechtlichen und theologischen Argumenten, neben bestimmten „Erlebnisbildern“ und emotionalen Faktoren wie gemeinsames Kämpfen und Leiden auch kirchenpolitische und taktische Ziele dabei eine Rolle gespielt haben, auch wenn dies von Vertretern eines von der BK her entworfenen Geschichtsbildes (z.B. Karl Herbert) bestritten wurde und zum Teil noch wird. Das Ziel der BK war eindeutig, die Initiative zu ergreifen und in ihrem Sinne die neue Kirche zu gestalten und darin die Leitung zu übernehmen. Im Blick auf die Erreichung dieses Zieles konnte die hessen-darmstädtische Linie unter Umständen hinderlich sein. In Nassau und Frankfurt war die BK sich ihrer Mehrheit sicher, in Hessen[-Darmstadt] zumindest nicht in gleichem Maße. Das Ganze läßt sich kaum auf einen gemeinsamen Nenner bringen, wenn man bedenkt, wie erbittert die BK gerade das Verwaltungshandeln der ELKNH einschließlich der „Verfassung der ELKNH“ vom 12.9.1933 bekämpft hatte! Jedenfalls ist die Spannung zwischen der Einsicht in die Faktizität der Ereignisse, den kirchenpolitischen Optionen und der grundsätzlichen Bestreitung der Rechtmäßigkeit des Zustandekommens der ELKNH noch im Beschluß des Friedberger Kirchentags vom 30. September 1947 spürbar! Von Anfang an befand sich die EKHN nach dem Selbstverständnis der sie leitenden kirchenpolitischen Gruppe (BK) bewußt auf einem „Sonderweg“! Ein bestimmtes kirchenpolitisches Programm, das z.B. Martin Niemöller als „Linie der BK ...“, ohne auf einen lutherischen, reformierten oder unierten Weg [zu] geraten“ bezeichnete, bestimmte den Weg der EKHN.

Dies zeigt sich schon bei der Beantwortung der Frage: Wann war eigentlich der „Geburtstag“ der EKHN? Dasselbe gilt aber auch im Blick auf die Frage nach der Identität der EKHN! Nicht erst im Jahresbericht der Kirchenleitung der EKHN für 2007 wurde versucht, so etwas wie ein Identitätsmosaik dadurch zu entwerfen, daß man die EKHN vor allem über die auch medienträchtige Kirchenpolitik, nicht selten auch über die Politik schlechthin definiert. Im Vordergrund steht vor allem die (dann auch politisch gedeutete) Person Martin Niemöllers als Garant einer fortschrittlichen „Politischen Kirche“, einer Kirche als „Avantgarde“ der Gesellschafts- und Kirchenreform, als vorbildliche Kirche einer (nicht nur kirchlichen) „Vergangenheitsbewältigung“ usw.

Von der Geschichte her ist protestantisches Christentum theologisch geprägt; die Kirche ist letztlich eine Theologen- und Gebildetenkirche, und die Frömmigkeit ist vor allem durch Reflexion und weniger durch einen Kult geprägt. Welche Theologie ist aber die in der EKHN vorherrschende? Im Blick auf die Zeit bis etwa 1970 entsteht hier der auch medial vermittelte Eindruck, daß unter dem Einfluß der BK und dezidiert antiliberaler Theologie im Kontext der sog. Dialektischen Theologie in Hessen und Nassau eine gewisse „einheitliche“ theologische Linie entstanden sei, die sich dann (fast „naturwüchsig“) auch kirchen- und (vor allem) personalpolitisch auswirkte und auch im kirchlichen Gestalten ihren Niederschlag fand. Dieses Geschichtsbild geht eindeutig von einer Vorherrschaft der Theologie vor der Kirchenpolitik aus. Entspricht dies aber dem theologischen Profil der im hessen-nassauischen Raum zur Zeit der Entstehung bzw. Konsolidierung der EKHN wirkenden Pfarrerschaft?

Ich habe meine Zweifel an dieser „harmonistischen“ Vorstellung und frage: Wird hier nicht ein vor allem kirchen- und personalpolitisch nach 1945 hergestelltes Bild unter neuen kirchenpolitischen Machtverhältnissen in die Vergangenheit zurückprojiziert und durch eine bestimmte Personalpolitik und kirchliche Gestaltung herrschend gemacht? In historischer Perspektive ergibt sich doch ein differenzierteres Bild! Schon von den Studienorten der meisten Pfarrer der werdenden EKHN her lassen sich bestimmte Elemente einer eher liberal-volkskirchlich ausgeprägten Theologie feststellen, ohne jedoch von einer dezidiert „hessen- und nassauischen“ Theologie sprechen zu können. War das hessen-darmstädtische Kirchengebiet von der Geschichte her eher volkskirchlich-liberal geprägt, während hier ausgesprochen pietistisch-erweckte Gebiete fehlten, so herrschte in Frankfurt am Main eher eine liberale Grundströmung vor, während Nassau zweigeteilt war: Der Süden war mehr volkskirchlich-liberal geprägt, während im Norden die vom Siegerland und dem Wuppertal herkommende Erweckung mit ihrem neupietistischen Gemeinschaftschristentum eine größere Rolle spielte. Was die Zugehörigkeit der Pfarrer zu kirchlichen Vereinen anbelangt, so spielten vor allem der „Gustav-Adolf-Verein“ und auch der „Evangelische Bund“ eine Rolle. Nach meinen Schätzungen dürfte bis zu einem Viertel der Pfarrer „korporiert“ gewesen sein: Neben dem Wingolf, dem Verein Deutscher Studenten (VDSt) und dem Akademisch-Theologischen Verein (AThV) spielten auch schlagende Verbindungen wie Burschenschaften, Landsmannschaften und Turnerschaften eine gewisse, wenn auch geringere Rolle. Neben den Korporationen standen auch die Gruppen der „Deutsche Christlichen Studenten-Vereinigung“ (DCSV) als Vorläufer der heutigen Studentengemeinden.

Bei allen Unterschieden in Theologie, Frömmigkeit und Kirchlichkeit lassen sich im Blick auf Hessen-Darmstadt, Nassau und Frankfurt a. M. für die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg aber auch manche eher „klimatischen“ Gemeinsamkeiten vor allem bei der Kriegsgeneration feststellen. Der mit dem Krisenbewußtsein nach 1918 verbundene theologische Aufbruch im Zeichen der sog. Dialektischen Theologie bedeutete eine entschiedene Abkehr von den Traditionen des liberalen Kulturprotestantismus der Vorkriegszeit. Vom Liberalismus sprachen jetzt große Teile der jungen Theologengeneration nur mehr in verächtlichem Ton. Mit den Fragestellungen und Postulaten der Aufklärungszeit und des Idealismus des 19. Jahrhunderts glaubten viele endgültig fertig zu sein. Diese theologische Frontstellung gegen den Liberalismus geschah aber im Weimarer Deutschland in einem geistig-politischen Klima, das der 1919 etablierten und sich am Anfang auch kirchenkritisch, ja zuweilen kirchenfeindlich gebärdenden Republik ohnehin nicht sonderlich gewogen war. Die Absage an liberale Positionen und eine kritische Haltung dem Parlamentarismus gegenüber war und blieb ein gemeinsamer Nenner sonst eher verschiedener Geistesmächte und auch Theologien.

Kurz: Der Eindruck, daß in der EKHN unter dem Einfluß der BK und einer dezidiert antiliberalen Theologie im Kontext der sog. Dialektischen Theologie eine gewisse „einheitliche“ theologische Linie entstanden sei, die sich dann auch fast zwangsläufig auch kirchen- und personalpolitisch auswirkte, ist eher ein Ergebnis eines kirchenpolitischen Wirkens des nunmehr herrschenden Kirchenregiments als das eines theologischen Diskurses. Niemöllers Zielvorstellung eines beispielhaften „Sonderwegs“ der EKHN entsprang in erster Linie kirchenpolitischen Motiven der jetzt herrschenden kirchenpolitischen Gruppe, die die wichtigsten Leitungsämtter für sich beanspruchte und die die Kirchen- und Lebensordnung nach ihrem Geschmack gestaltet hatte: der BK! Da die EKHN unbedingt eine „Kirche“ und nicht z.B. ein Bund bekenntnisbestimmter Gemeinden oder eine Konföderation der Bekenntnisse sein sollte, relativierte man die historischen Bekenntnisse und verstand diese lediglich als „Stationen“ auf dem Wege zu einem immer neuen aktuellen Bekenntnis. Das Bekenntnis und nicht das Bekenntnis stand im Vordergrund. Die „Großwetterlage“ für die „Machtübernahme“ der BK, die man innerhalb derselben allerdings ganz anders ansah und bewertete, bildete auch der Übergang von einem sich eher gemäßigt deutschnational-volkskirchlich definierenden Protestantismus auf der Grundlage etwa des Kleinen Katechismus Luthers und des Gesangbuchs hin zu eher „linken“ politischen und kirchenpolitischen Positionen. Von hier aus werden dann, auch unter dem Einfluß der nun stärker rezipierten sog. Dialektischen Theologie Karl Barths und seiner Freunde, traditionelle konfessionelle Lehrinhalte und volkskirchliche Gestaltungen der Frömmigkeit abgewertet oder zumindest im Sinne der BK überformt. Als das für den Start der EKHN Nützliche galt in erster Linie eine eher dem „Frühbarthianismus“ nahestehende „Je-und-Je-Ereignis-Theologie“: „Kirche ereignet sich je und je“! Und dieses „Je-und-Je-sich-Ereignen“ ist eng mit (jetzt eher linken) politischen und kirchenpolitischen Optionen verbunden, die durch Erfahrungen im Kirchenkampf sowie durch Berufung auf höhere Prinzipien und Werte (z.B. „Ökumene“, „Frieden“ usw.) legitimiert und durch moralisch aufgeladene Imperative (z.B. „Bekenntnis der Schuld“) als dringend notwendig zu realisieren eingepreßt werden. Daß man hier oft im Appellhaften steckenblieb und weniger pragmatische politische Wege aufzeigte, zeigen Erklärungen von Synoden und Kirchenleitungen etwa zur Westintegration der Bundesrepublik, zur Wiederbewaffnung und zur Militärseelsorge zur Genüge. Wichtig war eben die theologisch „richtige“, aber auch als moralisch höherwertig verstandene Gesinnung! Theologie wird hier in einer kirchenpolitisch gewendeten Gestalt wirksam.

Aber nicht nur bei Allgemeineschichtlern (z.B. Manfred Gailus, Christoph Dipper) besteht der Verdacht, daß auch im Kontext der werdenden EKHN die „Kirchen-Zeitgeschichte“ wesentlich von kirchenpolitischen Prämissen aus geschrieben wurde, daß Theologie hier „Historie“ gesetzt hat. Die heutige offizielle Datierung des „Beginns“ der EKHN mit dem 30.9.1947 ist gerade in den Augen der damals auch durch die Wahl Martin Niemöllers zum „Kirchenpräsidenten“ offiziell die Kirchenleitung übernehmenden BK eigentlich nicht das (kirchenpolitisch) „richtige“ Datum. Dem kirchenpolitisch für „richtig“ gehaltenen Datum 1933 fühlte man sich aber theologisch nicht mit ganzem Herzen verbunden; zumindest ist es ergänzungsbedürftig, und zwar durch das kirchenleitende Handeln der BK („Ausübung des Kirchenregiments für den gesamten Bereich der Landeskirche durch Synode und Landesbruderrat“). So beschloß es die „Landesbekenntnissynode“ der BK; sie setzte Recht, und das Recht setzte Historie! Was das BK-majorisierte Selbstverständnis der EKHN anbelangt, so hat zumindest offiziös auch heute noch die Rede von der „Bewahrung des Erbes des Kirchenkampfes“ und der von daher bestimmten Neuordnung der Kirche fast „kanonischen“ Rang. Allerdings bietet die EKHN hier auch ein Lehrbeispiel für die grundsätzliche Schwierigkeit, historische Modelle und Erlebnisbilder aus ihrer Zeit herauszulösen, sie als „völligen Neubeginn“ zu feiern und auf das Heute zu übertragen. Die langwierigen synodalen Verhandlungen über eine Revision der KO von 1949 zeigen das deutlich.

Allerdings fällt gerade auch Allgemeineschichtlern z.B. der affektive Moralismus eines kanonisch verfestigten Geschichtsbildes auf, auf das in so mancher „Kirchlichen Zeitgeschichte“ – ausgesprochen oder unausgesprochen – normativ Bezug genommen wird. Mit diesem Geschichtsbild einer „familiennahen hagiographischen Darstellung des bruderrätlichen Flügels der BK“ erinnerte und legitimierte sich allerdings die Erlebnisgeneration, d.h. die BK zumindest lange Zeit selbst.² Inzwischen hat sich das Bild vor allem unter dem kritischen Einfluß der sich als „säkular“ verstehenden und nicht partikularen Interessen dienenden, an „Bildungswissen“ und nicht an „Heilswissen“ interessierten „Allgemeineschichte“

(„Profangeschichte“) mit ihrer „Kirchenzeitgeschichte“ und deren partieller Auswirkung auf die „kirchliche Zeitgeschichte“ eingetrübt: „Die ‚Kirchengeschichte‘ ist aus der Sicht der ‚Geschichte der Kirche‘ als Aspekt der allgemeinen Geschichte mindestens in dreifacher Hinsicht defizitär: thematische Engführung, methodologische Abstinenz, erkenntnistheoretische Instrumentalisierung“ (Christoph Dipper/ TU Darmstadt).³ Gefordert wird hier u.a. der Abschied vom „heroisch-selektiven, selbstlegitimatorischen Kirchenkampf bild“, der „Fokuswandel von der theologienahen, selbstrechtfertigenden Kirchenkampfforschung hin zur historischen Rekonstruktion des gesamten Protestantismus als sozialmoralisches Milieu und seinen wahlverwandtschaftlichen Verflechtungen und Symbiosen mit dem Nationalsozialismus“ (Manfred Gailus).

Ein letztes Beispiel: Die Ordnung der EKH von 1949 mit ihrem „Leitenden Geistlichen Amt“ (LGA) sah, aus der geschichtlichen Situation verständlich, das Wirken des Heiligen Geistes an den Akt der Verkündigung und an das gemeinsame Hören auf das Wort Gottes gebunden. „Es ist aber kaum zu erwarten, daß in einer Zeit des Pluralismus (auch in fundamentalen und hermeneutischen Fragen) diese Einheit aus dem „Sein unter dem Wort“ bei Fragen erwartet werden kann, die weniger elementar und theologisch subtiler sind. Die allein auf das Gottesdienstgeschehen bauende Grundordnung läßt hermeneutische, theologische oder historische Schranken, die normierend wirken können, außen vor. In der Tradition der reformierten ‚Prophezei‘ oder der pietistischen Bibelstunde soll die (fromme) Betrachtung des Schriftwortes allein die Urteilsbildung in theologischen und weltlichen Fragen ermöglichen. Hier fehlen Traditionen und Verfahren theologischer und wissenschaftlicher Urteilsbildung, die der Kirche eine theologische Stabilität verleihen können.“⁴ Auch hier wird wieder deutlich: Erlebnis- und Kampfbilder lassen sich eben nicht auf Dauer stellen!

Ein Fazit: Wie läßt sich aber eine solche durch Theologie gesetzte „gläubige Schau der Kirchengeschichte“ realisieren, ohne zu wesentlichen Verkürzungen der historischen Perspektive zu gelangen? Zwar konnte die Tendenz zur Theologisierung und vor allem Verkirchlichung der Kirchengeschichte nie ganz die Oberhand gewinnen. „Die Abwertung der Arbeit eines Harnack und seiner Mitstreiter wurde nach 1945 ... durchaus als Defizit empfunden. Die vor allem von seiten der Dialektischen Theologie und bestimmter Kreise der BK kommenden Versuche, nicht nur die Kirchengeschichte, sondern die Theologie insgesamt kirchlich zu determinieren, blieben nicht unwidersprochen. Dabei war man sich durchaus darüber einig, daß eine theologische Reflexion der Aufgabe der Kirchengeschichte eben nicht zu einer Verkürzung der historischen Perspektive führen durfte.“⁵

Anmerkungen:

- 1 Innerhalb der „Allgemeinen Geschichte“ herrscht die Tendenz vor, statt der offenbar für theologisch-kirchlich gefüllt gehaltenen Bezeichnung „Kirchliche Zeitgeschichte“ den für „neutraler“ gehaltenen Begriff „Kirchen-Zeitgeschichte“ zu benutzen.
- 2 Vgl. Manfred Gailus, Protestantismus und Nationalsozialismus. Ein Bericht über den Stand der Debatte, in: Lucia Scherzberg (Hg.), Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus, Paderborn 2008, S. 155-172; hier S. 159.
- 3 Christoph Dipper, Geschichte der Kirche – Kirchengeschichte. Bemerkungen zu einem gespannten Verhältnis (Vortrag). „Werkstattgespräch Kirchenzeitgeschichte. Ein Thema – Zwei Zugänge: Historiographie und Theologie“, Darmstadt 2009.
- 4 Markus Matthias, Leitgedanken und Verfassungsverständnis der Verfassungsväter unter besonderer Berücksichtigung des Gemeindebildes der Bekennenden Kirche, ekklesiologische Grundlagen der Kirchenordnung von 1949 unter Berücksichtigung der theologischen Grundlinien besonders des Grundartikels, in: Karl Heinrich Schäfer/ Friedrich Battenberg (Hg.), Die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau und ihre Kirchenordnung. Entstehung – Entwicklung – Perspektiven, Darmstadt/Kassel 2006, S. 1-24 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte; Bd. 13).
- 5 Klaus Fitschen, „Kirchengeschichtsschreibung muß um das Wesen der Kirche wissen.“ Selbstbesinnung und Selbstbegrenzung des Faches Kirchengeschichte nach 1945, in: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 1/2007, München 2007, S. 27-46; hier S. 46.

Biographien als Quellen hessischer Kirchengeschichtsforschung

Nicht nur in der Erforschung der Kirchenzeitgeschichte spielen auch bestimmte biographische „Erlebnis- und Kampfbilder“, zuweilen auch „Familienbilder“ eine wichtige Rolle. Mögen solche „Bilder“ auch wegen ihres subjektiven Charakters als historische Quellen zur Rekonstruktion vergangenen Geschehens weniger als geeignet gelten, mag man sogar ihren Quellenwert überhaupt bestreiten: Sie sind zumindest eine Quelle dafür, wie vergangenes Geschehen jeweils erinnert und mit Sinn erfüllt wird. Solche Bilder machen auch auf die soziale und kommunikative Konstruktion von Sinn aufmerksam: Erleben, Wahrnehmung und Erinnerung vollziehen sich auch unter dem Rückgriff auf soziale Bezugsrahmen, auf kollektive Deutungsmuster. In jeder individuellen Erinnerung stecken also auch überindividuelle, „objektive“ Elemente; ihre Auswahl, Anordnung und Bewertung haben jedoch eine persönliche, lebensgeschichtliche Prägung erfahren.

Demgegenüber versuchten hier vor allem die älteren sozialgeschichtlichen Ansätze z.B. durch die Bestimmung von sozialer Lage, politischer Ideologie oder gesellschaftlicher Großkonflikte die Problemlagen und Produktionen der kulturellen Felder zu „erklären“, was sich aber bald als eine Verengung des Blickfeldes herausstellte. Bei aller Einsicht in die „Sozialität“ von Kognitionen und Emotionen lassen sich die Eigentümlichkeit, Besonderheit und Unauswechselbarkeit eines Menschen nicht einfach aus den geistig-religiösen, politischen sowie wirtschaftlichen Gegebenheiten und Bedingungen seiner Zeit rückstandslos ableiten. Erst die Hinwendung zum Subjekt, zum Individuellen und Erlebten läßt seine spezifisch eigene gedachte und gelebte Antwort auf die Herausforderungen seiner Zeit erkennen; die subjektive Wahrnehmung der jeweiligen „Lebenswelt“ ist Bestandteil der historischen Wirklichkeit.¹ Auch im Blick auf die Religionskultur gilt die Verschränkung der gesellschaftlich-politischen Verfaßtheit (mit ihren Deutungsmustern und Weltbildern, mit denen sich Menschen in ihrer sozialen Umgebung mental einrichten) mit ihrer subjektiven Wahrnehmung, auch wenn diese nicht auf „Frömmigkeit“ im Sinne eines subjektiv-gewissensmäßigen Überzeugtseins von der Wahrheit der Offenbarung oder auf „Bekehrungserlebnisse“ beschränkt werden darf, wie es ein pietistisches, aber auch ein aufklärerisches Religionsverständnis nahelegen. Ein wichtiger Indikator für „Kirchlichkeit“ ist, da sich die inneren Beweggründe religiös motivierten Tuns empirischer Nachprüfung entziehen, auch die äußere Befolgung kirchlich gebotener oder erwünschter Handlungen, mithin die Nachfrage nach den wichtigsten Angeboten der „Amtskirche“, die durch bestimmte Personen vermittelt werden.

Aber auch in nicht wenigen „kirchennahen, durch theologisch-dogmatische Vorgaben bestimmten Grunderzählungen“ der dann – zuweilen auch im Sinne eines Epochenbegriffs – „Kirchenkampf“ genannten Auseinandersetzungen zwischen Kirchen und Nationalsozialismus spielen als Interpretations- und Deutungsrahmen theologische Faktoren eine entscheidende, biographische Faktoren und Umstände eher ausblendende Rolle. „Die Bekenkende Kirche ist entstanden als eine Bußbewegung von Pfarrern, Ältesten und Gemeindegliedern, die sich durch den Herrn der Kirche haben rufen lassen zur Anerkennung seiner alleinigen Herrschaft in Verkündigung und Ordnung der Kirche“: so formulierte der spätere stellvertretende Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) Karl Herbert programmatisch deren von ihm wesentlich geprägten leitendes Kirchenkampfverständnis.² Bewahrung von „Schrift und Bekenntnis“ lautet hier die Zielformel für Kirche, die kirchenordnungsmäßig eng als „Gemeinde unter Wort und Sakrament“ verstanden wird. Abgesehen davon, daß es sich hier eher um die Geschichte einer gewissen Idealisierung der genannten kirchen- und theologiepolitischen Auseinandersetzungen und um so etwas wie „verkündigende Literatur“ handelt, auch wenn die Notwendigkeit der Buße für eigene Schuld immer wieder betont wird: „Theologische Position, kirchenpolitische Option im ‚Kirchenkampf‘ und individuelle politische Einstellung zur ‚deutschen Revolution‘ bzw. nationalsozialistischer Herrschaftsordnung standen nur bei einzelnen in einem klar erkennbaren inneren Zusammenhang... Bei den meisten akademischen Theologen unterlagen theologische Interpretationsarbeit, kirchenpolitische Parteinahme und politische Position seit 1933 einem vielfältigen situativen, nicht selten auch opportunistischen Wandel. Die ältere Vorstellung fester, ein für allemal bestehender fester Frontlinien ist ebenso irreführend wie die Annahme direkter Entsprechungen zwischen theologischer Position und politischer Grundhaltung gegenüber dem Nationalsozialismus. Religiöse Sozialisten, die in Weimar die politische Linke unterstützt hat-

ten, und Vertreter liberaler Theologie konnten 1933 die DC unterstützen, und führende Theologen der BK sahen die nationalsozialistische Revolution und Herrschaftsordnung als politisch gerechtfertigt an, weil sich ihr Protest allein gegen die DC und die Kirchenpolitik der neuen Regierung richtete... Viele Vertreter der neuen antiliberalen und antihistoristischen Theologien sahen im Nationalsozialismus ... eine Bewegung, die sich für die Restauration einer guten christlichen Obrigkeit funktionalisieren lasse.“³ Nicht der ideologisierte Nationalsozialist oder der entschiedene Widerständler, „sondern der partielle ideologische Distanz mit vielfältiger praktischer Nähe verbindende Pragmatiker war der Durchschnittstypus nicht nur des protestantischen Theologieprofessors. Bei nicht wenigen Revolutionsbegeisterten von 1933 (zu ihnen gehörten z.B. nicht nur Landesbischof Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich, Lic. Otto Fricke, Hans Joachim Iwand und Karl Herbert) läßt sich zunehmend eine zumindest innere Distanz erkennen, hervorgerufen auch durch „die Erfahrung ihrer Funktionslosigkeit in einer Herrschaftsordnung, deren sozialmoralische Fundamente sie hatten legen wollen.“⁴ Weiter ist zu beachten, daß die NS-Diktatur keine eigene Epoche der neueren Theologiegeschichte markierte, sondern faktisch die innertheologischen „Paradigmenkämpfe“ (M. Rainer Lepsius) fortführte. „Die Theologiegeschichte im Nationalsozialismus endeten nicht 1945. Der hohen personellen Kontinuität entsprach eine starke Beharrungskraft überkommener Semantiken, theologischer Deutungsmuster, mentaler Orientierungen und theologiepolitischer Programmatik... Nur relativ selten wurden in den theologischen Diskursen über den Nationalsozialismus selbstkritische Perspektiven eingenommen. Den überkommenen holistischen Denkstilen entsprechend wurden großflächige ideenhistorische Deutungsangebote entwickelt, die, paradox genug, den Nationalsozialismus in genau jenen modernitätskritischen Perspektiven erfassen sollten, die 1933 die Zustimmung zur ‚deutschen Revolution‘ ermöglicht hatten. Man sah den Nationalsozialismus als Kulminationspunkt einer negativ teleologisch konstruierten Geschichte der Moderne, so daß nun Aufklärung, Französische Revolution, Säkularisierung und Demokratisierung für die Faszinationskraft des Nationalsozialismus verantwortlich gemacht wurden.“⁵ So wurde z.B. die „Barmer Theologische Erklärung“ von 1934 erst nach 1945 als die „von Anfang an bewußte und einheitliche Kampfansage der Bekennenden Kirche an den nationalsozialistischen Staat gedeutet... An dieser Stilisierung beteiligt war Martin Niemöllers jüngerer Bruder Wilhelm, der auch geraume Zeit nach der Barmer Synode auf Versammlungen der Bekennenden Kirche noch darauf verwies, daß sein NSDAP-Mitgliedsausweis die Nr. 26853 trage... Er war seit 1923 Parteimitglied und damit ‚Alter Kämpfer‘.“⁶ Bei dem radikalen Flügel der BK war noch nach 1945 auch in Westdeutschland die Kirchenkampf-Rhetorik aus der Zeit des NS-Regimes „der normale theologische Mitteilungsmodus an die Welt“⁷, auch wenn man sich jetzt neue Kampffelder (z.B. Wiederbewaffnung, Berufsverbote usw.) aussuchen mußte. Umgekehrt gab es Versuche, im Rahmen der „Stasi-Diskussion“ die BK im Dritten Reich mit der „Kirche im Sozialismus“ in der späten DDR und den umstrittenen Kirchenpolitiker Manfred Stolpe mit dem Widerstandskämpfer Dietrich Bonhoeffer gleichzusetzen. Allerdings wies Martin Niemöller noch nach seiner Befreiung aus dem KZ im Juni 1945 vor amerikanischen Journalisten den Gedanken an einen politischen Widerstand zurück, weil sein persönlicher Kampf gegen den Nationalsozialismus religiöser Natur gewesen sei.

Kurz: Unterschiedlichen Forschungsansätzen sind öfters theoretische Vorannahmen über das soziale, auch religionskulturelle Handeln individueller Akteure gemeinsam, in denen das Konkret-Biographische gegenüber dem „Gesellschaftlichen“ in den Hintergrund.

Weiter herrscht bei nicht wenigen Forschungsansätzen die Überzeugung vor, daß bestimmte, auch theologiegeschichtliche Prozesse (z.B. Neuprotestantismus) im Blick auf ihren katastrophalen Ausgang hin teleologisch gelesen und erzählt werden müssen. Demgegenüber ist es die Aufgabe kritischer Geschichtsforschung, auch (kirchen-)politisch kanonisierte Geschichtsbilder zu hinterfragen und der Eigenmacht des Mehrdeutigen, Unabgeschlossenen, auch Widersprüchlichen gerecht zu werden. „Je intensiver die Kultur von Weimar [und dann auch die Zeit des Nationalsozialismus!] erforscht worden ist, desto mehr haben eindeutige moralisch-politische Antithesen an Plausibilität verloren... Es hat ‚Linke Leute von Rechts‘ und konservativ-revolutionäre Antikapitalisten genauso gut wie sozialdemokratische Volksgemeinschaftstheoretiker und liberalen Parteien zugehörige Kritiker der politischen Kultur des Westens gegeben. Für die geistige Signatur der Zeit sind gerade die – aus einer Post-1933-Perspektive schwer verständlichen – viel-

fältigen Verbindungen zwischen politisch linken und rechten Intellektuellenmilieus repräsentativ.“⁸ Ein unkritisch von unmittelbarer Zeitgenossenschaft und deren Werturteilen geprägtes, den theologischen Faktor („Schrift und Bekenntnis“) den durch das Ineinandergreifen von Gesellschaft und Kultur bestimmten jeweiligen personellen Repräsentationen prinzipiell vorordnendes Zeitverständnis steht zudem in der Gefahr, den deutschen Protestantismus in Gestalt der „Volkskirche“ als vor allem personal vermitteltes kulturelles Milieu und damit gerade auch die Individualität des „Zeitzeugen“ zu verkennen! Alle empirischen Studien zur Kirchenbindung der Protestanten haben gezeigt, daß die Kirchenmitglieder ihre Kirche primär über die Person des jeweiligen Pfarrers wahrnehmen.⁹

Gegenüber der Vorordnung einer eher dogmatisch verfahrenenden Theologie bei der Erforschung und Darstellung der Kirchenzeitgeschichte mahnt heute eine sich nicht als „Heilswissen“, sondern als „Bildungswissen“ (M. Rainer Lepsius) verstehende „Allgemeingeschichte“ z.B. die historische Rekonstruktion des Protestantismus als sozialmoralisches Milieu jenseits theologischer Vorsteuerungen an, wozu auch die Überwindung einer „ritualisierten Geschichtspolitik“ (z.B. Dietrich Bonhoeffer als „ein protestantischer Heiliger“, ein mythisiertes „Barmen“ [Barmer Synode von 1934] als „Erinnerungsort wahrer evangelischer Kirchlichkeit“) gehört, bei der Beschreibung und Deutung ineinander übergehen! Programmatisch formuliert Manfred Gailus¹⁰: „Es geht um mehr und teils um Anderes als die Lokalisierung weithin sichtbarer theologischer Leuchttürme und die Herausfilterung ekklesiologisch korrekter Haltungen, um Anderes als die hagiographische Überhöhung rechtgläubiger Bruderräte und Bekenntnissynoden. Der Religionsgeschichte treibende Historiker muß nicht Theologe sein.“ Mag hier auch Manches überzogen sein, ja den Geist des Kritisierten selbst in sich tragen: Auch die im Kontext einer „Historischen Theologie“ betriebene Kirchenkampfforschung kann sich diesen Anfragen nicht länger entziehen. Das bedeutet z.B.: Auch wenn im BK-bestimmten „kirchennahen“ Horizont die Unterscheidung zwischen „Bekennender Kirche“ (BK) und „Deutschen Christen“ (DC) primär nicht (kirchen-)politisch, sondern vor allem theologisch gedeutet und damit der theologische Faktor allen anderen Aspekten vorgezogen wurde/ wird: Beim „Kirchenkampf“ spielten in nicht wenigen Orten nicht nur Glaubensinhalte und theologische Diskurse, sondern auch soziale, orts- und familienpolitische Angelegenheiten sowie herkömmliche örtliche religionskulturelle Gegebenheiten eine wichtige Rolle. Die kirchenpolitische Fraktionierung mancher Gemeinden in verschiedene kirchliche Gruppen verlief zuweilen auch entlang den Grenzen der alten sozialen, religiösen sowie orts- und familienpolitischen Gruppierungen, aber jetzt mit einem kirchlichem „Aushängeschild“ versehen, das man zuweilen auch politisch deuten konnte! Aber auch im Blick auf die Vorordnung der theologischen Aspekte gibt es, wie gesagt, Probleme, markiert doch die NS-Diktatur keine eigene Epoche der neueren Theologiegeschichte, sondern führte faktisch die überkommenen innertheologischen ‚Paradigmenkämpfe‘ fort. „Wie viele andere Geisteswissenschaftler deuteten zahlreiche Theologen die NS-Revolution als Chance, ihre alte regressiv-utopische Sehnsucht nach einer Überwindung der als krank, hohl, zerfallen oder wertlos erlittenen Moderne befriedigen zu können... Die Mehrdeutigkeit und Interpretationsoffenheit der nationalsozialistischen Weltanschauung beförderten die Selbstmobilisierung vieler Universitätstheologen“ [und nicht nur bei diesen! K.D.]; zwischen theologischen Debatten und sonstigem kulturwissenschaftlichen Diskurs gab es vielfältige strukturelle und begriffliche Affinitäten.¹¹ Nicht nur in Nassau-Hessen spielte das (allerdings mit wechselndem Erfolg) auch disziplinarisch gegen die bisherigen Führungseliten durchgesetzte „Führerprinzip“ mit seiner „Aura der Angst“ bei der Entstehung und (vor allem) Ausbreitung der BK auch bei Nichtbetroffenen eine wichtige Rolle; der junge, theologisch der Religionsgeschichtlichen Schule Liberaler Theologie entstammende Landesbischof Lic. Dr. Dietrich verband Liberale Theologie mit einem Bild von Kirche, das man als „Ordnungskirche“ mit den Leitbegriffen „Führung“ und „Einheit“ bezeichnen kann. Das „Führerprinzip“ war allerdings auch manchen späteren Repräsentanten der BK (z.B. Lic. Otto Fricke) zumindest 1933 nicht fremd. Daß später dann die theologischen Differenzen stärker betont wurden, hat seinen Grund wohl auch in der Profession des Pfarrers. Kurz: Um auch solche Konfliktlagen in der Forschung zu beachten, bedarf es gerade auch der Einbeziehung des Biographischen!

Abgesehen von der Vielgestaltigkeit der historischen Prozesse sind es vor allem drei Gesichtspunkte, die es dem Historiker schwer machen, ein einigermaßen zutreffendes Bild dieser Zeit zu gewinnen: (1) Zunächst die Tatsache, daß das Bild des „Kirchenkampfes“ sich in erster Linie aus der Pfarreroptik einer

bestimmten kirchenpolitischen Gruppe ergibt. Hier erfüllt eine kirchliche Milieutheologie („Schrift und Bekenntnis“) eher ein spezifisches Bedürfnis von Theologen und Amtsträgern, die Wirklichkeit mit ihren eigenen und überkommenen Begriffen wahrzunehmen und dadurch eine Eindeutigkeit zu erzeugen, die moderne komplexe, in sich widersprüchliche Gesellschaften, zu denen ja auch die Kirchen gehören, an sich entbehren. (2) Es handelt sich beim symbolträchtigen und auch moralisch aufgeladenen Begriff „Kirchenkampf“ eher um einen Deutungs- als um einen Beschreibungsbegriff, dessen Inhalt letztlich von denen festgelegt wurde, die sich erfolgreich durchgesetzt hatten. (3) Vieles, was fast monokausal als „streng theologisch“, von „Schrift und Bekenntnis“ her begründet erscheint, ist in Wirklichkeit auch durch andere Motive mitverursacht! Kurz: Bei dem heute in steigendem Maße eingeforderten „Fokuswandel“ von einer „theologienahen, selbstlegitimatorischen Kirchenkampfforschung“, die nach den Anfechtungen und Bewährungen des „wahren“ christlichen Glaubens und den Selbstbehauptungen einer „wahren“ Bekenntnenden Kirche fragt, hin zur historischen Rekonstruktion des gesamten Protestantismus auch als sozialmoralisches Milieu einschließlich seiner verschiedenen zeitgeschichtlichen Verflechtungen geht es um eine Revision des weithin gewohnten Bildes von „Kirchenzeitgeschichte“!

Dazu gehört aber nicht nur das Hinterfragen der BK als der Größe, der es zu verdanken sei, daß die evangelische Kirche unter der nationalsozialistischen Herrschaft ihre Glaubenssubstanz bewahren konnte. „Durch konsequente Historisierung dekonstruiert die neuere Theologiegeschichtsforschung nicht nur die Mythen der BK, sondern auch die heroischen Selbstbilder eines ‚Religiösen Sozialismus‘, der sich gern als Avantgarde im Kampf gegen den ‚Faschismus‘ und Nationalsozialismus pries und mehr als jedes andere Lager des deutschen Protestantismus das ‚bessere‘, politisch-moralisch integre Deutschland zu repräsentieren beanspruchte.“ Distanzierte historische Blicke zeigten jedoch: Auch der „Religiöse Sozialismus“ war, ebenso wenig wie die rechtsrevolutionäre Bewegung, „eine in sich einheitliche durch klare politische Abgrenzungen bestimmte Bewegung, vielmehr waren die einzelnen Gruppen in sich hochdifferenziert und gegenseitig dynamisch durchlässig“. ¹²

Auch im Blick auf Nassau-Hessen ist es problematisch, von „der Bekenntnenden Kirche“ als einer einheitlichen Größe im Widerstand gegen die Deutschen Christen und wenigstens „bei Gelegenheit“ (Ernst Wolf: „wider Willen“) gegen den Nationalsozialismus zu sprechen! Hier stehen eher einzelne Gemeinden und einzelne ihrer Mitglieder mit ihren besonderen Biographien und Situationen im Vordergrund! Es ist es also notwendig, bei der Erforschung dieses Zeitraums vor allem die „Mikro-Ebene“, und damit auch die einzelnen Biographien mit einzubeziehen.

Bereits hier wird deutlich: Der Terminus „Kirchenkampf“ ist nur zu oft weniger eine Beschreibungs- als vielmehr eine Deutungskategorie, deren Geltung von der (vor allem kirchenordnungsmäßig und auch medial vermittelten) Deutungshoheit abhängt. ¹³ Demgegenüber gilt es, der bisherigen oft theologisch-kirchenpolitisch oder sozialgeschichtlich orientierten kirchlichen Zeitgeschichtsforschung eine stärker subjektorientierte, d.h. aber auch mikrohistorisch ausgerichtete und verstehend-hermeneutisch arbeitende „Kultur- einschließlich der Religionskultur-Geschichte“ zur Seite zu stellen.

Endlich sei in diesem Zusammenhang noch auf eine über eine „reine Theologie“ hinausgehende kirchenpolitische, ja auch politische Relevanz der BK aufmerksam gemacht: „Große Teile des heutigen Kirchenprotestantismus leben in der von Karl Barths Axiomen geprägten Denkwelt, die ihr Leben daraus zieht, mit Gesinnungsgenossen in der Bewußtseinslage und im Kampfstil einer politischen Partei, dabei aber angeblich nur ‚im Dienst des reinen christlichen Glaubens‘ und in der Nachfolge derer, die angeblich ‚anders als so viele andere Unbewährte‘ [Zitat Karl Barths] wahrhaft bekennende Christen sind, selbstberufene Richter über alles kirchliche und politische Leben in Deutschland zu sein.“ ¹⁴ „Bußbewegung“ und „Neoklerikalismus“ sind hier Beschreibung und Deutung verquickende Begriffe.

Was heißt dann aber „Bekennende Kirche“? Eine ganze Reihe von Pfarrern betont in ihrer Vita, daß sie der „Bekennenden Kirche“ angehört haben. Damit wird heute öfters automatisch auch widerständiges Verhalten gegenüber dem Nationalsozialismus assoziiert. Hier ist zunächst festzuhalten, daß es sich bei der BK zunächst, auch wenn man das begrifflich so nicht formulierte, um die Zugehörigkeit zu einer bestimmten kirchen- und theologiepolitischen Gruppe handelt (früher sprach man hier von „Kirchenpartei“),

die zwar in sich hochkomplex, allerdings durchweg mit antiaufklärerischen und antiliberalen Positionen verbunden war. Zur BK gehörig bedeutete daher meistens auch eine Ablehnung der „Liberalen Theologie“ einschließlich des sog. „Kulturprotestantismus“ vor dem Ersten Weltkrieg und einer „natürlichen Theologie“, auch wenn man hier die Reichweite der puristischen, intellektuell anspruchsvollen „Dialektischen Theologie“ Karl Barths und seiner Mitstreiter zumindest vor 1945 wohl überschätzte. Daß man übrigens noch nach 1945, also nach dem Ende der von den Deutschen Christen beherrschten nassau-hessischen Kirchenleitung, Mitglieder für die BK warb, um synodale Mehrheiten zu sichern, weist eher in Richtung auf eine „Kirchenpartei“ als auf eine theologisch-bekenntnismäßige Positionierung. Noch bis 1949 gab die BK eigene „Amtsblätter“ heraus, was im Grunde doch ein „kirchenleitendes Privileg“ ist. In die gleiche Richtung geht ein kürzlich aufgefundener Protokollfund: Erst am 12.7.1972 wurde der „Landesbruderrat der Bekennenden Kirche Nassau-Hessen“, also das Leitungsorgan der BK Nassau-Hessen unter dem Vorsitz von Martin Niemöller, aufgelöst!

Die Biographie von Heinrich Steitz: Handelt es sich hier um eine Epoche einer in der „gottlosen“ Weimarer Moderne beschleunigten „Säkularisierung“ und ihrer dann durch den NS-Staat propagierten Gegenthe-se, Zeitenkehre, Gegenzeit, also um einen massiven „Säkularisierungsschub“ einerseits oder um eine emphatisch erhoffte „Rechristianisierung“ andererseits, um die Vorgeschichte und dann Geschichte der „wahren Kirche“ nach dem Zusammenbruch der „zerstörten Kirche“? Bei unserem Thema geht es um eine aufgeregte, aber auch aufregende Zeit! Und diese Zeit bestimmt in nicht wenigen Dingen auch heute noch kirchliches Gestalten und Handeln in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN)! Es geht bei unserer Untersuchung keineswegs nur um Vergangenheit!

Anmerkungen:

- 1 Vgl. Lutz Raphael, Diskurse, Lebenswelten und Felder. Implizite Vorannahmen über das soziale Handeln von Kulturproduzenten im 19. und 20. Jahrhundert, in: Wolfgang Hardtwig/ Hans-Ulrich Wehler (Hg.), Kulturgeschichte heute, Göttingen 1996, S. 165-181.- Wolfram Pyta, Dorfgemeinschaft und Parteipolitik 1918-1933. Die Verschränkung von Milieu und Parteien in den protestantischen Landgebieten Deutschlands in der Weimarer Republik, Düsseldorf 1996 (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien; Bd. 106).- Karl Dienst, Politik und Religionskultur in Hessen und Nassau zwischen „Staatsumbruch“ (1918) und „Nationaler Revolution“ (1933). Ursachen und Folgen, Frankfurt a. M. u.a. 2010 (THEION Bd. XXV).
- 2 Karl Herbert, Kirche zwischen Aufbruch und Tradition. Entscheidungsjahre nach 1945, Frankfurt a. M. 1997, S. 117.
- 3 Friedrich Wilhelm Graf, Nationalsozialismus 5. Theologiegeschichtlich, in: RGG⁴, Bd. 6, Stuttgart 2003, Sp. 86-91; hier Sp. 87f.
- 4 Graf (wie Anm. 3), Sp. 89.
- 5 Graf (wie Anm. 3), Sp. 90.
- 6 Matthias Benad, in: FAZ 13.2.1992.
- 7 Martin Schuck, Theologie in dürftiger Zeit, in: Pfälzisches Pfarrblatt, 99. Jg., Nr. 12, 2009, S. 498-502.- Das Bonhoeffer-Bild einer auch auf Erlebnis-, Kampf- und Familienbildern beruhenden „ritualisierten Geschichtsdeutung“ (Friedrich Wilhelm Graf [wie Anm. 8], S. 109) geht im Wesentlichen auf Eberhard Bethge zurück. Gepflegt wird es auch in „Bonhoeffer-Vereinen“. Ursprünglich auf Englisch erschienen ist Eric Metaxas „Bonhoeffer: Pastor, Martyr, Prophet, Spy“. Verlag Thomas Nelson, 2010. Eine deutsche Ausgabe erschien 2011 unter dem Titel: „Bonhoeffer: Pastor, Agent, Märtyrer und Prophet“ im Verlag SCM Hänssler, Holzgerlingen. Eine Rezension von Erich Schwerdtfeger findet sich in: Verantwortung, 25. Jg., Nr. 47/2011, S. 40. Metaxas spricht von einem „erschreckenden Mißverständnis“ bei der Bonhoeffer-Rezeption, die sich vor allem dem „merkwürdigen theologischen Klima nach dem Zweiten Weltkrieg“ und dem „Interesse an Bonhoeffer als Märtyrer“ verdankt: „Man kann fast sichergehen, daß Bonhoeffer nicht nur verlegen, sondern zutiefst beunruhigt gewesen wäre, hätte er gewußt, daß seine privaten, schlecht formulierten theologischen Gedanken den Diskussions-

- stoff für Seminare der Zukunft abgeben würden.“ Daß der Laie Metaxas die Bonhoeffer-Deutung hochspezialisierter Theologen kritisiert, stößt nicht überall auf Zustimmung: so Erich Schwerdtfeger.
- 8 Friedrich Wilhelm Graf, *Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik*, Tübingen 2011, S. 448.
 - 9 Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, *Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen*, München 2011.
 - 10 Manfred Gailus, *Protestantismus und Nationalsozialismus. Ein Bericht über den Stand der Debatte*, in: Lucia Scherzberg (Hg.), *Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus*, Paderborn 2008, S. 155-172.
 - 11 Graf (wie Anm. 3), Sp. 88.
 - 12 Graf (wie Anm. 8), S. 343, 506f.
 - 13 Vgl. auch Heinrich Steitz, *Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau*, Marburg 1977, S. 522: „In der Kirchengeschichtsschreibung zum Thema ‚Kirchenkampf‘ treten mehrere Auffassungen zu Tage, von denen zwei hervorgehoben werden sollen. Die ‚theologisch‘ interessierte Auffassung versucht, das Geschehene so darzustellen, ‚wie es wirklich gewesen ist‘ – um der Forderung des Vaters der modernen Geschichtswissenschaft Leopold von Ranke gerecht zu werden; die mehr ‚kirchenpolitisch‘ orientierte Auffassung bemüht sich, die Geradlinigkeit und Richtigkeit ihres Weges seit dem 30. Januar 1933 zu beweisen.“
 - 14 Richard Ziegert, *Kirche ohne Bildung*. Frankfurt a. M. 1997, S. 593 (Beiträge zu einer rationalen Theologie; Bd. 8).

Identitätsstiftung durch Territorialkirchengeschichte?

Die Erforschung der hessischen Territorialkirchengeschichte mit Schwerpunkt der Geschichte der EKHN ist eine der großen Lebensleistungen von Heinrich Steitz. Er hat sein wissenschaftliches Treiben auch als im Dienste einer „Identitätsstiftung“ der EKHN stehend angesehen.

Braucht aber eine einzelne Landeskirche eine bestimmte Identität, die über das „Allgemein Christliche“ bzw. „Evangelische“/ „Protestantische“ hinausgeht und bei ihren Mitgliedern eine spezifische Identifikationsbereitschaft im Sinne der Weckung eines besonderen Wir-Gefühls schafft? Wenn Ja: Wie geschieht eine solche Identitätsstiftung?

„Identität“ ist inzwischen nicht nur in der historischen Forschung zu einem Modebegriff geworden. Von Schellings „absolutem Identitätssystem“ transzendentalphilosophischer Couleur über die eher soziologischen Rollentheorien z.B. von Talcott Parsons als Protagonist der sozialwissenschaftlichen Rezeption Freudscher Motive, George H. Mead, A. Strauss und E. Goffman bis hin zu Jürgen Habermas, der sich um die deutsche Rezeption und Systematisierung der nahezu ausschließlich in den USA entwickelten Konzepte von „Ich-Identität“ verdient gemacht hat, spannt sich ein weiter Bogen! Im Sinne neuzeitlicher Kirchengeschichte hatte hier z.B. Friedrich Schleiermachers „Kurze Darstellung des theologischen Studiums“ von 1810 eine Pilotfunktion: Die Theologie bestimmt die Identität einer Kirche! Theologie war für ihn eine gleichermaßen kritische wie konstruktive Wissenschaft, die um der Kirche und des Gemeinwesens willen unausweichlich in Universitäten zu betreiben ist und die auch die Identität einer Landeskirche wesentlich bestimmt. „Protestantismus“ wird hier mit einer Wissenschaftskultur identifiziert, deren zentrale Prinzipien freie Lehrart, historische Kritik und Öffentlichkeit sind. Für dieses durch Aufklärung und Liberale Theologie bestimmte Verständnis des Verhältnisses von Theologie und Kirche ist die Theologie zentral: „Die Kirchen sind Theologenkirchen, die Frömmigkeit auch Reflexionsfrömmigkeit.“¹

Eine solche Identitätsbestimmung von „Kirche“ und „Protestantismus“ ist heute nicht mehr selbstverständlich! Wird im Kontext eines wesentlich von Aufklärung und Liberalismus bestimmten Protestantismus „Identität“ an eine bestimmte Wissenschaftskultur gebunden, so bindet sie z.B. die nach Karl Barths Selbstzeugnis aus der „Predigten der Pfarrer“ erwachsene, nach dem Ersten Weltkrieg entstandene modernitätskritische „Dialektische Theologie“ primär an die „schriftgemäße Verkündigung der Kirche“. Nicht nur im Blick auf die Kirchengeschichte, sondern auf die gesamte theologische Wissenschaft gilt es dann als unverzeihlich, daß z.B. Adolf von Harnack „nie in einem Pfarramt gestanden, nie das Ältestenamt bekleidet und selten gepredigt hat, mit einem Worte, der lebendigen Gemeinde nicht nahe gestanden hat.“² Die Theologie wird verkirchlicht! Dazu bemerkt allerdings Heinz Zahrnt³ kritisch: „Zwar hat die Bekennende Kirche mit dieser Pastorentheologie den Kirchenkampf im Dritten Reich bestanden, aber auch das wäre kaum gelungen, wenn ihr nicht gleichsam als Kraftfutter jene pietistische Gemeindefrömmigkeit beigemischt worden wäre, die sie selbst einst als ‚Verwischung der Distanzen‘, ‚romantische Unmittelbarkeit‘ und ‚Mystik‘ getadelt hatte.“

Mit der Verkirchlichung der Theologie wird aber die Identitätsfrage der Kirchen letztlich kirchenpolitisch gelöst, indem z.B. eine Synode Recht und damit auch Historie setzt. Ein Beispiel dafür ist der später eingehender zu behandelnde Kirchenordnungsentwurf der BK von Nassau-Hessen vom 12.7.1946⁴, in dem auch geschichtsphilosophische und theologiepolitische Voraussetzungen eine wichtige Rolle spielen. Der „Entwurf“ und später dann der „Grundartikel“ der „Ordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau“ (EKHN) von 1949 greifen geschichtslos direkt auf die Alte Kirche und die Reformation zurück. Dies hängt vor allem auch mit der an der Aufklärung und am Liberalismus festgemachten Vorstellung einer Verfallsgeschichte zusammen, derzufolge die theologisch-kirchliche Entwicklung nach 1555 letztlich negativ zu bewerten ist. Vor allem das Gedankengut der Aufklärung habe dann – neben dem Völkischen – 1945 zur Katastrophe geführt. Deshalb müsse die Gestaltung der Kirche im Grunde jetzt neu beginnen. Als Begründung für dieses eigentlich historische Urteil dient in dem Kirchenordnungsentwurf der BK Nassau-Hessen von 1946 aber eine kirchenpolitische Feststellung: „Wir haben wieder von den Kirchenordnungen der Reformation zu lernen, insbesondere auch von der althessischen Kirchenordnung von 1566“; denn: „Die Kirchenordnung von 1566 zeichnet sich vor den anderen reformatorischen Ordnungen

durch eine genaue und ausführliche Schriftbegründung aus.“ Und diese „Schriftbegründung“ von 1566 wird durch Synodalbeschuß von 1946 zu einer kirchenpolitischen und damit auch historischen Norm. Zwar ist der Begriff „Kirchenpolitik“ als „Emanzipationsbegriff“ im Umfeld einer frühliberalen Theologie des Vormärz entstanden; er brachte zunächst die liberalen Forderungen nach einer kirchlichen Verfassung und nach Freiheit der Kirche vom Staat zum Ausdruck. Vor allem im Verlauf des sog. „Kirchenkampfes“ verschwammen aber diese liberalen Konturen. Das Wort wurde jetzt in abwertendem Sinne für solche (z.B. deutsch-christliche und liberale) theologische Positionen in Anspruch genommen, denen gegenüber es nach Auffassung der BK die reine Lehre „nach Schrift und Bekenntnis“ zu vertreten gelte.⁵ Selbst einfache Verwaltungsvorgänge, die jede Institution braucht, wurden so theologisiert und als Waffe gegen ein mißliebiges Kirchenregiment benutzt, wie umgekehrt z.B. das Dekanat jetzt vom „Leib Christi“ abgeleitet wird.

Allerdings läßt sich auch für die BK die Identität der EKHn dann nicht „rein theologisch“ ableiten. Auch das kirchenpolitische Kalkül spielte eine Rolle! Nicht nur für Kirchenpräsident Martin Niemöller war die EKHn ein „Sonderfall“, was er aber in erster Linie kirchenpolitisch begründete: Die EKHn sei die einzige Kirche, die der BK in Deutschland noch bleibe, „von der wir hoffen können, daß sie sich in der Linie der BK entwickeln läßt“! Die EKHn – ein „Sonderfall“: In historisch-territorialer Perspektive trifft dies insofern zu, als sie eher ein „Zufallsprodukt“ aus über hundert vor allem von dem französischen Kaiser Napoleon I. zusammengeführten Kleinlandschaften und Territorien darstellt, deren Erbe nicht nur im Blick auf die Kirche bis heute noch sichtbar ist. Auch im Blick auf ihre theologische Bekenntnisentwicklung ist sie ein „Sonderfall“! Darauf hat vor allem auch Heinrich Steitz⁶ schon bei seiner Mitarbeit im Verfassungsausschuß der EKHn 1947-1949 immer wieder hingewiesen: „Die hessische Kirche steht im Reformationsjahrhundert einzigartig da. Ihre Lehrgrundlage ist weit gefaßt, so daß sie eine Lehreinheit aller evangelischen Richtungen abgeben konnte. Diese Entwicklung hatte Philipp der Großmütige herbeigeführt, für den das kirchliche Allgemeinwohl als die politische Seite im Vordergrund stand, und der in der Lehrfestsetzung zum Nachgeben bereit war. Bucer bildete in den Jahren 1538-1540 die Eigenart der hessischen Kirche heraus. Ihr Wesen liegt darin, daß sie nicht die Lehre, sondern die Seelsorge in den Mittelpunkt kirchlichen Handelns stellte.“ Dies schloß aber gerade die Weiterentwicklung zu einer gemäßigt lutherischen „Bekenntniskirche“ und dann im 19. Jahrhundert zu einer eher liberalen Züge zeigenden „Volkskirche“ ein!

Im Blick auf diese Beantwortung der Identitätsfrage aus territorialkirchengeschichtlicher Perspektive ist allerdings auf zwei Schwierigkeiten hinzuweisen:

Inzwischen sind mehrere Perioden auch der Kirchengeschichtsschreibung mit ihren neuen Methodenorientierungen und mit der Hervorbringung einer Materialfülle sondergleichen am „Steitz“ als dem letzten repräsentativen Werk der „Diehl-Schule“ vorübergezogen, so daß sich der Ruf nach einer Überarbeitung oder sogar Neubearbeitung dieses voluminösen Standardwerkes nahelegt. Dies ist allerdings leichter gefordert als ausgeführt! Eine Neubearbeitung oder zumindest eine Überarbeitung müßte z.B. die Geschichte der einzelnen Orte, Herrschaften und Territorien auf den neuesten Stand bringen und außerdem die heutige Theoriefülle und Deutungsschemata bzw. Deutungshoheiten auch der Allgemeinen Geschichtswissenschaft berücksichtigen. Angesichts der Vielfalt, die in den einzelnen Teildisziplinen der Allgemeinen und auch der Kirchengeschichte z.B. durch die Aufnahme neuer Fragestellungen und Methoden und den daraus resultierenden starken Spezialisierungen eingezogen ist, kann – nach meiner Überzeugung – heute kaum noch jemand allein den „Steitz“ neu schreiben! Daß bei Sammelwerken allerdings „der eine Guß“, wie er bei Steitz zu finden ist und imponiert, verloren geht, ist die Kehrseite der Medaille.

Sodann ist in eher systematischer Perspektive gerade im Blick auf die Entstehungsgeschichte der EKHn auf ein Problem aufmerksam zu machen, das ich hier mit den Worten Ernst Langes⁷ wiedergebe, das aber auch Heinrich Steitz als Forscher und Kirchenpolitiker beschäftigt hat: „Die großen positionellen Theologien ... abstrahieren von der umstrittenen kirchlichen Realität und erfinden die Kirche, die Praxis des Glaubens, auf die sie sich beziehen, immer gleich mit... Eine ‚blinde‘ kirchliche Praxis und eine ‚leere‘ theologische Theorie treten immer weiter auseinander, vermittelt nur noch im Leiden der Pfarrer, die beides nicht mehr miteinander verbinden können... Die Theologie muß sich ... erneut als Theorie kirchlicher Praxis verstehen. Ihr eigentlicher Gegenstand ist die gegenwärtige Kirche, das gegenwärtige Christen-

tum", das aber ohne seine Geschichte stets defizitär ist! Eine „positivistisch-funktionale“ Sichtweise von Kirche, die lediglich fragt, welche kirchlichen Strukturen und Handlungsformen der gesellschaftlichen Situation angemessen sind und welche Notwendigkeiten der Kirchenentwicklung sich daraus ergeben, ist genau so defizitär wie eine „dogmatische“ Theorie der Kirche, die praktisch-theologische Fragen und humanwissenschaftliche Perspektiven „Schrift und Bekenntnis“ nachordnet und vernachlässigt. Es genügt nicht, die Kirche mit zu erfinden, die der eigenen theologischen Theorie gerecht wird! „Kirchentheoretisch“ formuliert: „In der Kluft zwischen der praktisch-theologischen und der systematisch-theologischen Traditionslinie des Begriffs Kirchentheorie ist ein unerledigtes Problem der evangelischen Theologie wahrnehmbar. Die Aufgabe, nach dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments und der damit notwendig gewordenen Selbstgestaltung der Kirche, eine Theorie der (evangelischen) Kirche zu entwickeln, die sowohl der real existierenden Kirche entspricht, als auch einer den reformatorischen Einsichten entsprechenden theologischen Selbstbestimmung entspringt, ist bis heute unabgeschlossen.“⁸ Sie fordert auch die Territorialkirchengeschichte heraus, und das in einer dem Abschluß der „Geschichte der EKHN“ von Heinrich Steitz gegenüber veränderten Situation!

Ob damals (1977) eher die „Barth-Schule“ oder die „Bultmann-Schule“ die theologische Situation bestimmten: Beide verstanden, wenn auch unterschiedlich, das „Wort Gottes“ als Gegenüber von Kirche und Gesellschaft. Beide rechneten im Grunde noch nicht mit einer Pluralisierung der Gesellschaft, die sich dann z.B. mit der SPIEGEL-Umfrage „Was glauben die Deutschen?“⁹ 1968 ankündigte. Hans-Dieter Bastian¹⁰ resümierte: „Das mutterseelenallein auf sich selbst gestellte christliche Individuum verläuft sich im Irrgarten privater Religiosität, wenn es Theologie und Kirche nicht gelingt, stabile neue Sozialformen des Glaubens anzubieten.“ Für das Verstehen dieser Vorgänge wurde das Modell eines Prozesses der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung leitend: „Der Übergang zu modernen Gesellschaften ist durch eine Ausdifferenzierung von Staat, Kirche, (National-)Ökonomie gekennzeichnet, welche der ‚Gesellschaft‘ quasi gegenüber treten, die damit als eigener Untersuchungsgegenstand (der Soziologie) erkennbar wird. Es kommt zu einer Verkirklichung des Christentums. Zugleich haben aber die Kirchen Teil an der Entstehung der neuen Sozialgestalt der ‚Organisation‘ (gekennzeichnet durch freiwillige Mitgliedschaft, selbstgewählte Ziele und Strukturen), sie weisen selbst solche Merkmale von Organisationen auf.“¹¹ Im Blick auf diese funktional differenzierte Gesellschaft wurde der Begriff „Säkularisierung“ vom Begriff der „Individualisierung“ als zentraler Deutungskategorie abgelöst.¹² „Damit wird einerseits der Wahrnehmung Rechnung getragen, daß es neben der funktionalen Differenzierung zu einer ‚kulturellen Pluralisierung‘ gekommen ist, daß es eine Vielzahl von Welt- und Selbstdeutungen gibt, die gleichberechtigt nebeneinander bestehen. Darauf heben etwa Ortsbestimmungen der Kirche, die sich auf den Begriff der ‚Postmoderne‘ beziehen, besonders ab. Andererseits wird unter dem Stichwort ‚Reflexivität‘ die Situation der Individuen beschrieben als die einer riskanten Freiheit (Ulrich Beck). Es gibt keine andere Wahl als zu wählen, das eigene Leben ist – im Vergleich zu archaischen, traditionellen und sogar frühen modernen Gesellschaften – weitgehend ‚entbettet‘ (Giddens), die Konstruktion von Identität wird zur unabweisbaren Aufgabe. Selbst wenn bei dieser Konstruktionsarbeit auf vorgegebene, gestanzte Muster – darauf zielt etwa die These von der ‚McDonaldisierung‘ (Ritzer) der Gesellschaft – zurückgegriffen wird, so bleibt es doch eine individuelle Leistung, die zu erbringen ist.“¹³

In den 1960er Jahren brachen dann mehrere Theologien aus dem bisherigen volkskirchlichen Kontext aus. So rief z.B. die „Bekenntnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium‘“ auch unter Berufung auf den Kirchenkampf zu einem „Kampf um Bibel und Bekenntnis“ auf. Votierte sie dabei theologisch und politisch konservativ, so finden sich zur gleichen Zeit auch progressive Ansätze eines Ausbruchs aus tradierter Kirchlichkeit. So z.B. bei Dorothee Sölle („Stellvertretung“, Stuttgart 1965), die Gott in existentielle, ethische Kategorien übersetzte, oder Jürgen Moltmann (Theologie der Hoffnung, München 1964), der im Anschluß an Ernst Bloch die Exodus-Gemeinde als „konkrete Gestalt gelebter eschatologischer Hoffnung“ verkündete. Helmut Gollwitzer wurde zum Berater der „Studentenrevolution“ in Berlin mit ihrer Aufnahme des Neomarxismus. Sodann spielten gesellschaftliche Modernisierungsprozesse als Grund für die Erosion der Kirche eine Rolle. „Zu den Phänomenen, die Anfang der 60er Jahre einen mentalitätsmäßigen Wandel von der Kirchenfreundlichkeit zur Kirchenkritik andeuteten, gehört auch, daß sich 1960 Thomas Luckmann gegen die Verengung der Religionssoziologie auf Kirchensoziologie als kirchliche Sozialforschung wen-

dete, weil die Kirchen gerade die religiösen Impulse des modernen Menschen nicht mehr umfassen.“ In Wiederaufnahme von Ansätzen liberaler Theologie wandte sich z.B. Trutz Rendtorff gegen die Gleichsetzung von Entkirchlichung und Entchristlichung; hinter der „distanzierten Kirchlichkeit oder nichtkirchlichen Christlichkeit“ stehe eine „theologisch beachtliche Position“ im Gefolge der christlichen Aufklärung. Die Hypothesenbildung der religionssoziologischen Forschungen oft bestimmenden „Systemtheorie“ von Niklas Luhmann richtete sich nicht mehr nach „dogmatischen“ Positionen, sondern nach dem Verbundenheitsgefühl mit der Kirche, also nach den Motiven und Erwartungen der Befragten; die Soziologie diene „als Rahmentheorie einer Theologie, die nicht mehr wirklichkeitsfremd, sondern Handlungswissenschaft sein wollte.“¹⁴ Kurz: Die Kirche im Protestantismus erscheint pluralisiert, was kirchengeschichtliche Forschung nicht gerade erleichtert.

Charakteristisch ist hier vor allem die kirchenamtliche Publikation: „60 Jahre Evangelische Kirche in Hessen und Nassau. Jahresbericht 2006/2007. Hg. von der Kirchenleitung der EKH, Paulusplatz 1, 64285 Darmstadt“, der seinen besonderen Akzent diesmal durch den Bezug auf „60 Jahre EKH“ erhielt. Geht es hier eher um eine journalistisch orientierte und gekonnt gestaltete Zeitansage oder primär um wissenschaftliche „Zeitgeschichte“ im engeren Sinn? Oder wird beides angestrebt?

„60 Jahre“: Bereits hier begegnet der Zwiespalt zwischen Kirchenhistorie und Kirchenpolitik, der nicht nur für die Identitätsfrage der EKH charakteristisch ist! Immerhin beschloß im April 1946 die „Landeskennntnissynode“ der „Bekennenden Kirche“ (BK) in Nassau-Hessen: „Die Synode bejaht die rechtliche Existenz der Landeskirche Nassau-Hessen, wie sie in Fortsetzung der vor 1933 geführten Vereinigungsverhandlungen durch allseitig übereinstimmende Übung seit 1933 sowie durch das Handeln der Bekennenden Kirche (Ausübung des Kirchenregiments für den gesamten Bereich der Landeskirche durch Synode und Landesbruderrat) begründet, vom Staat (im Rahmen seiner Zuständigkeit) durch die Verleihung der Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt, durch die Maßnahmen der kirchlichen Verwaltung fortgesetzt und durch die Einsetzung des Verbindungsausschusses erneut in Erscheinung getreten ist. Die früheren Landeskirchen Nassau, Hessen und Frankfurt haben damit ihre rechtliche Existenz verloren.“ Das sieht auf den ersten Blick nach einem historischen Urteil aus. Bei näherem Zusehen zeigen sich aber eher kirchenpolitische Einschätzungen, Bewertungen und Urteile als identitätsstiftender Faktor der EKH.¹⁵

Welche Bedeutung kommt hier aber der wissenschaftlichen Theologie, und insbesondere der Territorialkirchengeschichte zu? Braucht man für solche kirchenpolitische Setzungen überhaupt Geschichte? Die in hohem Maße an der Geschichte orientierte Aufklärung und die Liberale Theologie identifizierten bekanntlich den Protestantismus mit einer Wissenskultur, deren zentrale Prinzipien freie Lehrart, historische Kritik und Öffentlichkeit sind.

Wird hier Protestantismus an eine bestimmte Wissenskultur gebunden, so bindet ihn die z.B. nach Karl Barths Selbstzeugnis aus der „Predigtnot der Pfarrer“ nach dem Ersten Weltkrieg erwachsene „Dialektische Theologie“ primär an die schriftgemäße Verkündigung der Kirche. Was hier als die genuine und einzig wahre Aufgabe der Theologie, das unbedingt bindende Gotteswort zu bezeugen, und als Absage an den liberaltheologischen „Verlust der Theologie in den Händen der Theologen“ durch Historismus und Erlebnistheologie (Jürgen Moltmann), mithin übergeschichtlich normativ verstanden wird, ist aber selbst historisch zumindest mitbedingt: „Die dialektische Theologie war von Anfang an aufs engste mit der geistigen und politischen Lage nach dem Ersten Weltkrieg verbunden“ – so Klaus Scholder.¹⁶ In die gleiche Richtung geht Emanuel Hirsch. Auch er hielt die Dialektische Theologie für eine vom Zeitgeist der Weimarer Republik beeinflusste Lehre: Sie trage den „Stempel des Allzugewärtigen“; sie sei gleichsam „Zeitphilosophie“ oder „Revolutionsphilosophie“: „Gar zu sehr spürt man in ihrer religiösen Verkündigung den Widerhall der verwirrenden Zeitereignisse, die uns allen die Rätselhaftigkeit des göttlichen Weltregiments und die Unsicherheit aller irdischen Lebensverhältnisse zum Bewußtsein bringen.“ Die in der Frühzeit der EKH herrschende, durch die „Dialektische Theologie“ zumindest mitgeprägte „Kirchenleitungstheologie“ samt ihren auch politischen Ausprägungen war dagegen eher durch Jürgen Moltmanns apodiktisches Urteil getönt: „Die ‚Dialektische Theologie‘ stammt nicht aus der Krisenstimmung jener turbulenten Jahre.“¹⁷ Daß nicht nur im Blick auf die Theologie vielfältige Verbindungen auch zwischen politisch linken und rechten Intellektuellenmilieus der 1920er und auch 1930er Jahre möglich wa-

ren, ist auch heute noch durch das Vorherrschen eindeutiger politisch-moralischer Antithesen auch im Bereich des Biographischen¹⁸ schwer vermittelbar.¹⁹ Der Kampf um das Gewicht der Kirchengeschichte und ihre Deutungshoheit schien in der werdenden EKHN entschieden; die Theologie und vor allem die Kirchengeschichte hatte sich letztlich einem kirchlichen Machtanspruch der BK zu beugen; die Synode setzt Geschichte! Braucht man aber für diese vor allem auch kirchenpolitischen Setzungen überhaupt Geschichte? Wenn ja: Welche Rolle spielt sie dann?

Was das Selbstverständnis der EKHN anbelangt, so hat auch heute noch die Rede vom „völligen Neuanfang“ nach 1945 auf der Grundlage des Kirchenkampferbes zumindest bei einer lautstarken Minderheit noch „kanonischen“ Rang. Dem entspricht dann der „kategorische Imperativ“ einer Bewahrung dieses Erbes auch im Blick auf die Fragen kirchlicher Gestaltung. Dazu gehörte nach 1945 auch ein nicht zu übersehendes Mißtrauen gegenüber staatlichen Theologischen Fakultäten, die als Einfallstore für die ideologische Überfremdung der Theologenausbildung galten. Demgegenüber forderte man in Kreisen der BK eine stärkere Verkirchlichung der Theologenausbildung. Schon die Dritte Reichsbekennnissynode 1935 in Augsburg vereinnahmte die akademischen Theologen für die Kirche: „Die Professoren der Theologie tragen als Lehrer der Kirche eine besondere Verantwortung.“ In der nach 1945 von Hans Asmussen geleiteten Kirchenkanzlei der EKD gab es ebenfalls starke Tendenzen in Richtung auf eine „Verkirchlichung“ der Theologischen Fakultäten. So schrieb der Mitarbeiter in der Kirchenkanzlei Pastor Dr. Hans-Werner Jensen an den 1946 nach Mainz als Professor für Reformierte Kirchengeschichte berufenen Pfarrer der Offenbacher Französisch-reformierten Gemeinde und führenden Vertreter der Reformierten in der BK Nassau-Hessen Dr. Wilhelm Boudriot am 2.5.1946: „Ich freue mich, daß die von Ihnen außer Ihrer Person erwähnten Namen dafür sprechen, daß die Dozenten der Universität Mainz ihren akademischen Dienst aus der Hand der Kirche nehmen und sich den Bekenntnissen der Kirche existenziell verpflichtet fühlen. Hoffentlich kommt es bei Ihnen dazu, gerade weil Sie ja neu anfangen dürfen, daß die verschiedenen Herren des Lehrkörpers miteinander Exegese treiben und vielleicht sogar ein gemeinsames gottesdienstliches Leben führen.“²⁰ Ähnlich war es bei den Versuchen, 1945 in Frankfurt am Main eine Theologische Fakultät zu etablieren. Hier wurde vom Landesbruderrat der BK (Otto Fricke, Wilhelm Fresenius) eine Berufungsliste vorgelegt, über die der als Gutachter von der Universität bestellte Marburger Theologieprofessor Heinrich Frick urteilte: Es falle an der Liste auf, daß weder Rücksicht auf die „Frankfurter südwestdeutsche Landeskirchliche Situation“ genommen, noch Wert auf „Erfahrung in Sachen Universitätsverwaltung“ gelegt werde. Auch sei es entschieden falsch, „in Frankfurt nur Bekenner-Theologen zu verwenden, gibt es doch in Südwestdeutschland eine beachtliche modern-liberale, von vielen Geistlichen und Laien vertretene volkskirchliche Einstellung, die unbedingt Rücksicht verdient.“ Gerade das wollte aber die BK theologisch und kirchenpolitisch nicht! Demgegenüber wurde die Geschichte des „Kirchenkampfes“ vor allem als Kampf um die rechte Lehre, die rechte Theologie, die rechte Gestalt der Kirche und (auch in Hessen und Nassau) als Kampf um die Barmer Theologische Erklärung von 1934 dargestellt.²¹ Pfarreroptik und Siegeroptik liefern hier den Definitionsrahmen auch für Deutungsbegriffe des Kirchenkampfes wie „zerstörte Kirche“ als Werk der Deutschen Christen (und auch der Liberalen!) und „wahre Kirche“ als Werk der BK. Und die inhaltliche Füllung dieser Begriffe ist vor allem das Ergebnis einer kirchenpolitisch gewendeten Theologie antiliberaler Prägung, womit auch gesagt ist, daß es sich hier nicht einfach um deskriptive Begriffe, sondern zumindest auch um Deutungsbegriffe und zuweilen auch mit einem affektiven Moralismus aufgeladene Bewertungen handelt. Vieles, was dann als „streng theologisch“ begründet erscheint, ist in Wirklichkeit zumindest kirchenpolitisch mitverursacht. Nicht ohne Grund hat Karl Barths die Sprache des Politischen und die der traditionellen Dogmatik ineinanderschiebender theologischer Denkstil vor allem die „dahlemitisch“ orientierte (radikale) BK fasziniert. Kirchenpolitische Rhetorik wird so in einen theologischen Sprachkontext eingebunden und die Suggestion erzeugt, als seien kirchenpolitische (und zuweilen auch politische) Äußerungen und ihnen entsprechende Verhaltensweisen eben die genaue Folge einer dogmatisch-theologischen Einsicht! Und die Dialektische Theologie als Protestbewegung gegen die Allgewalt des Historischen in der Theologie war auch der Versuch, im Medium der Theologie ein neues Wirklichkeitsverständnis überhaupt zu entwickeln, das sich auch in einem neuen, auch politisch wichtigen Zeitverständnis niederschlug: Die Gegenwart gewinnt die quasireligiöse Qualität einer absoluten Situation, was z.B. der auch in Gießen lehrende Walther Köhler als „Terror der Unmittelbarkeit“ kritisierte. „Solche Aufladung der Gegenwart mit endgeschichtlicher Bedeutung darf nun aber

nicht als folgenloses Spiel mit theologischen Begriffen verstanden werden. Die antihistoristischen Theologen der zwanziger Jahre haben ausnahmslos beansprucht, gerade durch den Kampf gegen den theologischen Historismus bzw. durch die prinzipielle Neuorientierung der Theologie einen relevanten Beitrag zur Erfassung und Gestaltung der aktuellen politischen Lage zu leisten. Ihrem Selbstverständnis wird man nur insoweit gerecht, als man ihre Theologien auch auf potentielle politisch-ethische Folgen hin thematisiert. Dies gilt gerade in Hinblick auf die Beschwörung der besonderen Kairos-Qualität der Gegenwart: an die Stelle des pragmatischen Umgangs mit geschichtlich gegebenen, insofern relativen Konfliktlagen tritt das Pathos letzter Entscheidungen, politische Auseinandersetzungen gewinnen die quasireligiöse Qualität eines weltgeschichtlichen Prinzipienkampfes zwischen Licht und Finsternis.²² Die Theologiegeschichte in der Weimarer und NS-Zeit endeten auch 1945 nicht! Auch bei allem Wechsel in den Kirchenleitungen lassen sich durch die universitäre Theologie vermittelte Kontinuitäten z.B. in der Beharrungskraft überkommener Semantiken, mentaler Orientierungen und theologiepolitischer Programmatik nicht übersehen. Die nach 1945 die Kirche leitende Pfarrergeneration hatte fast ausnahmslos vor 1933 studiert!

Die Erkenntnis, daß das Bild vom Kirchenkampf und seinen Auswirkungen bis heute wesentlich von den „Erlebnis-, Kampf- und Familienbildern“ der BK vor allem in ihrer (öfters nachträglichen) Profilierung und Modellierung nach 1945, also aus einer „Siegeroptik“ heraus bestimmt ist, liegt zwar auf der Hand, läßt sich aber des öfteren – vor allem auch auf Grund emotionaler Verfestigungen – nur schwer vermitteln. In diesem Umkreis war/ ist eher die „gläubige“, sich um „Wort und Sakrament“ sammelnde „Gemeinde“ „identitätsstiftend“ und weniger die sich einer bestimmten historischen Tradition oder einer „modernen“ Wissenschaftskultur mit ihren zentralen Prinzipien freie Lehrart, historische Kritik und Öffentlichkeit verdankende „universitäre Theologie“! Von da aus liegt es nahe, daß die BK schon im nassau-hessischen Kirchenkampf die Prüfungshoheit für die Theologischen Examina und damit auch deren Gegenstände forderte und sie nach 1945 dort vollends etablierte. Auch wenn manche Theologieprofessoren, die der BK angehörten (z.B. Rudolf Hermann, Hans von Soden, Hans Lietzmann, Hans Emil Weber) vor einer „Klerikalisierung“ der Theologenausbildung, einer kirchlichen Kontrolle der Theologieprofessoren und einer Selbstisolation der Theologie im Kontext der Universität warnten, auch wenn die Versuche, die Theologie insgesamt kirchlich zu determinieren, sich nicht überall durchsetzen konnten: Die frühere Bedeutung der universitären Theologie als die wichtigste Größe für die Identitätsstiftung einer protestantischen Landeskirche war durch die Versuche einer Verkirchlichung zumindest relativiert. Aus einer Führungsrolle wurde – unter Verkürzung der historischen Perspektive – nur zu oft eine eher kirchenpolitischen Ansprüchen dienende Rolle, auch wenn das nicht wenige „Kirchenleiter“ gerade als „streng theologisch“ und nicht „kirchenpolitisch“ ansahen.

Es kann hier noch nicht der Ort sein, auf die komplizierte Vorgeschichte und Geschichte der EKHN und insbesondere auf den Einfluß der BK auf deren Gestaltung näher einzugehen. Erhellend sind hier auch die in einem Brief Martin Niemöllers an Propst Dr. Hans Böhm (Berlin) von 7.10.1947, also kurz nach seiner Wahl zum Kirchenpräsidenten der EKHN sich widerspiegelnden, die kirchliche Gestaltung der EKHN leitenden programmatischen Überzeugungen und Motive: „Ich habe die feste Überzeugung gewonnen, daß diese arme Kirche hier [=EKHN] die einzige ist, die uns [=BK] in Deutschland noch bleibt, von der wir hoffen können, daß sie sich in der Linie der BK entwickeln läßt, ohne daß wir auf einen lutherischen, reformierten oder unierten eigenen Weg geraten müßten.“ Zum Verständnis dieses in der Forschung weitgehend unbeachteten Niemöller-Zitats ist der Hinweis hilfreich, daß es nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs drei kirchenpolitische Konzepte gab: 1. Die Sammlungsbewegung des württembergischen Bischofs Theophil Wurm („Kirchliches Einigungswerk“), der die vorhandenen Landeskirchen lediglich näher zusammenführen wollte. 2. Das Konzept vor allem der (radikalen) BK (auch Niemöllers), das tendenziell eher auf einen „Kongregationalismus“, d.h. auf eine Sammlung der wahren, bekennenden Christen „unter Wort und Sakrament“ in den Gemeinden hinauslief. 3. Das Konzept von Bischof Hans Meiser (München), das alle Lutheraner in einer einzigen lutherischen Kirche zusammenführen und damit die bisherigen lutherischen Landeskirchen überflüssig machen wollte. Der „Kongregationalismus“ der Bruderräte der BK stieß an Grenzen – denn wo waren tatsächlich die wahren, bekennenden Christen? Auch Meiser konnte seinen Plan nicht verwirklichen. Dafür waren die einzelnen lutherischen Landeskirchen zu stark. Und auch die „unierten“ Kirchen, die sich bei Meisers Konzept in „lutherisch“ und „reformiert“ hätten aufspalten

müssen, hatten inzwischen ein starkes Selbstbewußtsein entwickelt. Letztlich blieb nur Wurms eher pragmatisches Konzept übrig. In diesen vor allem kirchenpolitischen Rahmen paßt auch die Bemerkung des führenden Mitglieds der BK Lic. Otto Fricke, „daß hier [=EKHN] die BK mit dem Anspruch auf die Leitungsämtler vor die Synode getreten sei.“²³ In der Kirchenordnung der EKHN wurde dann versucht, möglichst viele Vorstellungen aus der Zeit des Kirchenkampfes zu verwirklichen.²⁴ Hierzu gehörten z.B. die Favorisierung bruderrätlicher Gebilde (z.B. das „Leitende Geistliche Amt“) sowie das Mißtrauen gegenüber der Kirchenverwaltung, was den Kirchenrechtler Otto Friedrich²⁵ zu der Bemerkung veranlaßte, daß dies eine „doktrinäre Einseitigkeit“ sei. In diesen Zusammenhang gehört auch die ebenfalls im Mißtrauen gegenüber universitärer Theologie begründete Beanspruchung der Prüfungshoheit für die Kandidaten der Theologie (Erstes Theologisches Examen bei der Kirche statt des früher üblichen Fakultätsexamens). Hinter diesen Ordnungsvorstellungen steht als theologische Begründungsstruktur folgende Überzeugung: Das jeweilige „Ereignis“ im Sinne einer „gläubigen Bewegung“ tritt vor die Kontinuität: „Kirche ‚ereignet‘ sich jeweils. Ort des Ereignisses ist die Gemeinde. Dieses ‚sich Ereignen‘ ist eng verbunden mit den, dem Reiche Gottes nahestehenden Zielen des Sozialismus. Gottesdienst ist ein Dienst unter anderen Diensten. Die Leitung der Kirche obliegt der Synode. Die mit leitenden Diensten Beauftragten sind dies nur auf Zeit. Sie sind ihrem Gewissen verantwortlich. Entscheidungen fallen durch Beschlußfassung in einem Leitenden Rat des Gremiums, was eine ‚Affinität zum Raum des Politischen‘ bedeutet.“²⁶ Das Eindringen des Politischen in die Kirche wurde in den ausgehenden 60er Jahren unter der Devise „Demokratisierung der Kirche“ noch verstärkt, allerdings in einem von der BK so oft nicht gewünschten Sinn, waren doch ihre Theologie und ihr kirchliches Handeln, trotz der Betonung der „Gemeinde“ als Basis, stark von oben nach unten strukturiert. „Demokratisierung der Kirche“ war nicht nur für Martin Niemöller ein Unwort.

Auf die Probleme und Gefahren solcher politisch-kirchenpolitischen Vorstellungen machte mich schon während meiner Pfarrertätigkeit an der Marktkirche in Wiesbaden 1957/59 Kollege Dr. Willy Borngässer aufmerksam, der neben dem früheren Landesbischof Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich Exponent des Wiesbadener Liberalismus war. Als ich Borngässer bei meinem ersten Besuch im September 1957 mit dem mir z.B. von meinem Limburger Lehrpfarrer Hermann Idelberger vertrauten, dem Sprachgebrauch der BK entstammenden „Bruder“ anredete, antwortete dieser betont: „Herr Kollege“! Borngässer, der das Kriegsende wegen Wehrkraftzersetzung im Zuchthaus in Butzbach erlebte, sah die evangelische Freiheit vor allem durch eine entschlossen geführte Gruppe bedroht, die „kirchenpolitischen Druck und dogmatische Einengung“ betreibe, und dies unter dem Mantel der „Brüderlichkeit“: Für ihn herrschten in der EKHN Autoritäten, die durch die Wucht der Person oder durch die Beherrschung der kirchlichen Propaganda die Dinge steuern, die Gruppenlose an den Rand drängen und Begriffe wie „Nächstenliebe“ oder „Brüderlichkeit“ zu „Herrschaftsinstrumenten“ machten, auch „zu Instrumenten der Verschleierung von Interessengegensätzen, der Ablendung des Andersseins Andersdenkender und der Gleichschaltung von innerkirchlichen Minderheiten mit jenen, die das Monopol auf Definition gelungenen Christentums gepachtet zu haben beanspruchen“ (Friedrich Wilhelm Graf). Daß Kirche hier schnell zur „Institution gelungener Gegenmodernität“ mit dem aus romantischer Tradition kommenden Leitbegriff von „Gemeinschaft“ werden kann, liegt auf der Hand. „In den meisten Situationen bestimmt der soziale und politische Kontext die Grundfolie, aus der sich die jeweiligen Folgerungen ableiten. So dient dann häufig erst nachträglich die theologische und biblische Argumentation zur Bestätigung eines vorgegebenen Meinungsbildes.“²⁷ Was die kirchliche Arbeit dann erschwert, ist der modernitätskritische, antibürgerliche und antiliberalen, sich von links bis rechts, von der BK bis zu den „Evangelikalen“ ausbreitende Zug, die jeweiligen theologischen und politischen Positionen nicht als einen Standpunkt unter Standpunkten, sondern als eine absolute Position zu verstehen, die in Kirche und Gesellschaft allgemeinverbindlich und ausschließlich gelten soll. Im epd-Protestantismus nicht weniger als im idea-Protestantismus, „findet die pathetische Beschwörung von „Eindeutigkeit“ deutlich größere Resonanz als das schwierige Bemühen, die Vielfalt protestantischer Mentalitäten konstruktiv zu akzeptieren.“²⁸

Hier schließt sich der Kreis im Blick auf unsere anfangs gestellte Identitätsfrage! Da Theologie als universitäre Wissenschaft mit den zentralen Prinzipien freie Lehrart, historische Kritik und Öffentlichkeit nie mit Absolutheitsanspruch auftreten kann, liegt die Versuchung nahe, z.B. die EKHN nicht über diese Wissen-

schaftskultur, sondern vor allem über die auch medienträchige Kirchenpolitik, nicht selten auch über die von ihr gewünschte Politik schlechthin zu definieren. Erlebnis- und Kampfbilder haften an Ereignissen wie z.B. Kampf gegen die Wiederbewaffnung, atomare Aufrüstung und Militärseelsorge, Auseinandersetzung um DKP-Pfarrer, Konflikte um die Startbahn West, Nachtflugverbot, Hartz IV, Unterstützung von sog. Befreiungsbewegungen, Südafrika-Boycott und die Israel-Erweiterung des Grundartikels, um nur einige Problem- und Kampffelder zu benennen. Die „Niemöller-Kirche“ galt / gilt – positiv oder negativ bewertet – als fortschrittliche „Politische Kirche“, als „Avantgarde“ der Gesellschafts- und Kirchenreform, als vorbildliche Kirche einer (nicht nur kirchlichen) „Vergangenheitsbewältigung“ usw.

Der im genannten „Jahresbericht 2006/2007“ der EKHN beschrittene synthetisch-konstruierende Weg der Identitätssicherung trägt immer auch Züge persönlicher Vorlieben und auch aktueller kirchenpolitischer Strategien an sich. Aus einem Gesamtkomplex der überlieferten Geschichte wird dann z.B. im Blick auf ein Jubiläum ein Geschehensablauf als „Eigengeschichte“ herauspräpariert, die ein gewünschtes Traditionsbewußtsein und damit Identität fördern soll. Daß dabei auch im Sinne einer Erinnerungspolitik manche Traditionen und Kausalketten erst „gefunden“, zuweilen auch „erfunden“ werden, liegt auf der Hand, soll doch offenbar auch eine bestimmte, apriorisch für „hessen- und nassauisch“ gehaltene politisch-kirchenpolitische Vergangenheit in die Zukunft hinein verlängert werden.²⁹

Dies wurde bereits im Kirchenordnungsentwurf der BK von Nassau-Hessen vom 12.7.1946³⁰ deutlich, in dem neben kirchenpolitischen Setzungen auch geschichtsphilosophische und theologiepolitische Voraussetzungen eine wichtige Rolle spielen. „Die BK stand nach 1945 als Siegerin der Kirchengeschichte da. Der Kirchenkampf schien im Nachhinein gewonnen, obwohl er doch in den 30er Jahren eher die innere Uneinigkeit des deutschen Protestantismus offenbart hatte. Damit schienen auch die Kritiker einer sich rein historisch verstehenden, also ‚historischen‘, Kirchengeschichte im Recht.“³¹ Der „Entwurf“ und später dann der „Grundartikel“ der „Ordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau“ von 1949 greifen in normativer Absicht geschichtslos direkt auf die Alte Kirche und die Reformation zurück. Dies hängt, wie gesagt, vor allem mit der an der Aufklärung und am Liberalismus festgemachten Vorstellung einer Verfallsgeschichte zusammen: Die Affinität von Teilen der evangelischen Kirche zum Nationalsozialismus wurde hier aus der Aufklärung erklärt, die als „Ausgleich zwischen dem Christentum und der Vernunft, der modernen Kultur, dem Nationalismus, dem Sozialismus und nun also dem Nationalsozialismus“³² verstanden wurde. Damit lag der Generalverdacht nahe, der theologische Liberalismus trage einen besonderen Teil der Schuld an dieser Entwicklung. Deshalb müsse die Gestaltung der Kirche im Grunde neu beginnen. Wie das gemeint ist, deutete z.B. Kurt Dietrich Schmidt in seinem selbstlegitimatorischen Rückblick auf den Kirchenkampf an: „Man wird nicht zuviel behaupten, wenn man sagt, daß in dem allen eine wirkliche Erneuerung der Kirche von Gott geschenkt ist. War es menschliches Versagen, das die Fundamente schaffen half, auf denen es zum Kirchenkampf kommen mußte, so hat Gott auch hier, wie so oft, Schuld in Segen verwandelt.“³³ Hier begegnet ein stark moralisierendes Geschichtsbild, das wesentlich an Werturteilen aus der Zeit des Kirchenkampfes orientiert ist und z.B. die von Karl Barth formulierten theologischen Abgrenzungen konserviert: 1933 habe *die* liberale Theologie geschlossen die Deutschen Christen unterstützt; direkte Wege führten von Luther, Herder, Schleiermacher, Rothe, Harnack und Ernst Troeltsch zur nationalsozialistischen Volksgemeinschaftsideologie sowie nach Auschwitz usw.³⁴ Auch modernisierungstheoretische Fragestellungen einer kritischen Sozialgeschichtsschreibung und der Wissenschaftsgeschichtsforschung außerhalb der Theologie bleiben hier draußen vor! Im Gegenteil: Auch dort, wo man bei der Neugestaltung der Kirche in der Praxis auf theologisch abgelehnte Traditionen zurückgreifen muß, soll das Neue wenigstens durchschimmern: Nach Möglichkeit versieht man sie zumindest mit neuen Akzenten. Als Legitimation für dieses Vorgehen betont der Kirchenordnungsentwurf der BK Nassau-Hessen von 1946 mit seiner Verkirklichung der Theologie und damit auch der Kirchengeschichte die kirchenpolitische Feststellung: „Wir haben wieder von den Kirchenordnungen der Reformation zu lernen, insbesondere auch von der althessischen Kirchenordnung von 1566“, deren Normativität nicht an deren Praktikabilität, sondern an der „Schriftbegründung“ ihrer Normen festgemacht wird. Das Ganze kirchentheoretisch aus heutiger Perspektive formuliert: „Der innerkirchliche Frömmigkeitspluralismus soll durch neue Homogenität überwunden werden. An die Stelle einer offenen, dadurch notwendig unbestimmteren und sozial diffuseren Kirche soll wieder eine geschlossene Kirche treten, die sich nicht

nur durch hohes Engagement ihrer Glieder, sondern auch durch äußerst restriktiv gefaßte Zugehörigkeitskriterien auszeichnet. In diesem Wunsch nach neuer Homogenität stimmen auch der politische Linksprotestantismus, der wesentlich von der bruderrätlichen Minderheit der ‚Bekennenden Kirche‘ und dem Linksbarthianismus der späten sechziger und siebziger Jahre geprägt ist, und der kirchenpolitisch ungleich einflußreichere evangelikale Protestantismus überein... Linksprotestantismus und evangelikaler Protestantismus unterscheiden sich letztlich nur dadurch, wie sie die neue Eindeutigkeit, also die Homogenität und Geschlossenheit der Kirche, die sie durchzusetzen versuchen, jeweils inhaltlich füllen.“³⁵

Offenbar läßt sich die Identität der EKHN zumindest in historischer Perspektive nicht aus „reiner Theologie“ gleich welchen Typs ableiten. Darauf hat, wie bereits erwähnt, vor allem Heinrich Steitz³⁶ schon bei seiner Mitarbeit im Verfassungsausschuß der EKHN 1947-1949 hingewiesen. „In vier Jahrhunderten zogen drei Formen evangelischen Kirchentums an uns vorüber; evangelische Seelsorgekirche, lutherische Bekenntniskirche und evangelische Kirchengemeinschaft. Auch die dritte Form ist zur geschichtlichen Tatsache geworden.“ Da aber die BK die EKHN als „Kirche“ und nicht als „Kirchenbund“ oder gar als „Bund bekenntnisbestimmter Gemeinden“ verstanden wissen will, liegt im Blick auf die Zeit bis etwa 1970 der auch medial vermittelte Eindruck nahe, daß unter dem Einfluß der BK und dezidiert antiliberaler Theologie im Kontext der sog. Dialektischen Theologie in Hessen und Nassau eine gewisse „einheitliche“ theologische Linie entstanden sei, die sich dann (fast „naturwüchsig“) auch kirchen- und (vor allem) personalpolitisch auswirkte und auch im kirchlichen Gestalten ihren Niederschlag fand. Diese „harmonistische“ Vorstellung entspricht aber wohl kaum, wie bereits erwähnt, in der Breite dem theologischen Profil der im hessen- und nassauischen Raum zur Zeit der Entstehung bzw. Konsolidierung der EKHN wirkenden Pfarrerschaft, auch wenn sich im Blick auf die Abkehr von den Traditionen des liberalen Kulturprotestantismus der Vorkriegszeit für die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg vor allem bei der Kriegsgeneration manche eher „klimatischen“ Gemeinsamkeiten feststellen lassen, die sich allerdings nicht zureichend aus rein theologie- oder wissenschaftsinternen Bezügen erklären lassen.³⁷

Kurz: Der Eindruck, daß in der EKHN unter dem Einfluß der BK und einer dezidiert antiliberalen Theologie im Kontext der sog. Dialektischen Theologie eine gewisse „einheitliche“ theologische Linie entstanden sei, die sich dann auch fast zwangsläufig auch kirchen- und personalpolitisch auswirkte, ist eher ein Ergebnis eines kirchenpolitischen Wirkens des nunmehr herrschenden Kirchenregiments als das eines theologischen Diskurses. Niemöllers oben erwähnte Zielvorstellung eines beispielhaften „Sonderwegs“ der EKHN entsprang in erster Linie kirchenpolitischen Motiven der jetzt herrschenden kirchenpolitischen Gruppe, die die wichtigsten Leitungsämter für sich beanspruchte und die die Kirchen- und Lebensordnung nach ihrem Geschmack gestaltet hatte: der BK! Da die EKHN unbedingt eine „Kirche“ und nicht z.B. ein Bund bekenntnisbestimmter Gemeinden oder eine Konföderation der Bekenntnisse sein sollte, relativierte man sogar faktisch die historischen Bekenntnisse und verstand diese lediglich als „Stationen“ auf dem Wege zu einem immer neuen aktuellen Bekenntnis. Das „Bekennen“ und nicht das „Bekenntnis“ stand jetzt im Vordergrund. Die „Großwetterlage“ für die „Machtübernahme“ der BK, die man innerhalb derselben allerdings ganz anders ansah und bewertete, bildete auch der Übergang von einem sich eher gemäßigt deutschnational-volkskirchlich definierenden Protestantismus auf der Grundlage etwa des Kleinen Katechismus Luthers und des Gesangbuchs hin zu eher „linken“ politischen und kirchenpolitischen Positionen. Von hier aus werden dann, auch unter dem Einfluß der nun stärker rezipierten sog. Dialektischen Theologie Karl Barths und seiner Freunde, traditionelle konfessionelle Lehrinhalte und volkskirchliche Gestaltungen der Frömmigkeit abgewertet oder zumindest im Sinne der BK überformt. Als das für den Start der EKHN Nützliche galt in erster Linie eine eher dem „Frühbarthianismus“ nahestehende „Je-und-Je-Ereignis-Theologie“: „Kirche ereignet sich je und je“! Und dieses „Je-und-Je-sich-Ereignen“ ist eng mit (jetzt eher linken) politischen und kirchenpolitischen Optionen verbunden, die durch Erfahrungen im Kirchenkampf sowie durch Berufung auf höhere Prinzipien und Werte (z.B. „Ökumene“, „Frieden“ usw.) legitimiert und durch moralisch aufgeladene Imperative (z.B. „Bekenntnis der Schuld“) als dringend notwendig zu realisieren eingepreßt werden. Daß man hier oft im Appellhaften steckenblieb und weniger pragmatische politische Wege aufzeigte, zeigen Erklärungen von Synoden und Kirchenleitungen etwa zur Westintegration der Bundesrepublik, zur Wiederbewaffnung und zur Militärseelsorge zur Genüge. Wich-

tig war eben die theologisch „richtige“, aber auch als moralisch höherwertig verstandene Gesinnung! Theologie wird hier in einer kirchenpolitisch gewendeten Gestalt wirksam.

Was nun die Impulse für dieses vor allem von der BK gepflegte hessen- und nassauische „Theologiegefühl“, für diesen von Niemöller skizzierten hessen- und nassauischen „Sonderweg“ jenseits traditioneller theologischer Theoriebildung und kirchlicher Gestaltung anbelangt, so wird hier öfters auf den Einfluß von Karl Barth und seiner Schüler, auf den „Barthianismus“ hingewiesen. Um Mißverständnisse auszuschließen, sei betont: „Barthianismus“ ist hier kein streng analytischer Begriff. In eher pragmatischer Absicht verwendet, ist er vor allem einer Metapher vergleichbar, mit deren Hilfe tatsächliche oder vermutete Bezüge Barthscher Theologie zu theologie- und kirchenpolitischen Handlungs- und Gestaltungsfeldern auch in der EKHN beschrieben werden sollen.

Eine Wahrnehmung der Theologie Karl Barths z.B. in Nassau läßt sich anhand der Programme der „ausdrücklich über den kirchlichen Parteien stehenden Theologischen Arbeitsgemeinschaft“ beschreiben, einer privaten Unternehmung einiger nassauischer Pfarrer. Das Amtsblatt der Nassauischen Landeskirche (z.B. 1930, S. 15) wies zwar auf Bitten der Veranstalter auf die Tagungen hin; ein finanzieller Zuschuß wurde jedoch abgelehnt. Die erste Jahrestagung fand 1921 in Langenschwalbach (heute: Bad Schwalbach) auf Initiative des dortigen Pfarrers Julius Rumpf statt, der noch im gleichen Jahr an die Wiesbadener Marktkirche überwechselte; hier begegnete er in der Folgezeit dem späteren DC-Landesbischof von Nassau-Hessen Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich (ein gelehrter und kunstsinniger, ursprünglich im Sinne der Religionsgeschichtlichen Schule liberaler Pfarrer, der zwar seit 1932 Parteigenosse, aber nominell kein Deutscher Christ war) als Kollegen und dem dann im Kirchenkampf als Staatskommissar der Preußischen Kirchen und als „Rechtswalter“ der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK) berüchtigten, theologisch und kirchenpolitisch früher eher konservativen Wiesbadener Landgerichtsrat August Jäger als Kirchenvorsteher. Neben Rumpf traten die Pfarrer Wilhelm Fresenius, Wilhelm Gaul und W. Schreiner als Einladende auf; Rumpf und Fresenius gehörten dann später dem Landesbruderrat der BK Nassau-Hessen (Rumpf seit Mai 1936 in der Nachfolge Karl Veidts als dessen Vorsitzender) an. Am 26.9.1922 sprach nun Karl Barth auf der Jahrestagung dieses Kreises über „Das Problem der Ethik in der Gegenwart“; der Vortrag erschien dann in Barths Sammelband „Das Wort Gottes und die Theologie“.³⁸ Barth bekannte sich hier ausdrücklich zum Gedanken des Tausendjährigen Reiches „in der Form der sozialistischen Zukunftshoffnung“ als eines „Ziels der Geschichte“! Gesellschaftliche Utopie erscheint hier als Inhalt der Religion; Religion und Staat werden im Sinne einer politischen Theologie im Begriff des „ethischen Objekts“ zusammengezogen. Einen (vagen) Hinweis auf den Grund, Barth nach Wiesbaden einzuladen, könnte ein anderer Vortrag bei der gleichen Veranstaltung abgeben: Der Mitbegründer des Neuwerk-Kreises, Pfarrer Hermann Schafft, sprach über das Thema: „Der Sinn und die innere Entwicklung der Jugendbewegung“. In der Neuwerk-Bewegung waren Karl Barth, Friedrich Gogarten, Günter Dehn und Paul Tillich keine Unbekannten; Julius Rumpf war in der Jugendarbeit stark engagiert. Allerdings sprach auf derselben Tagung auch Heinrich Frick über das Thema: „Katholischer und evangelischer Gottesdienst“. Bei den weiteren Vorträgen ist eine Vorherrschaft des „Barthianismus“ nicht zu erkennen. Als eine freiwillige, auf die Zustimmung der Pfarrer angewiesene Unternehmung geben die dort behandelten Themen einen guten Einblick in das theologische Interessenspektrum der damaligen nassauischen Pfarrerschaft. Gießen, wo bis 1918 die hessendarmstädtischen Theologen in der Regel studierten, und Marburg waren keine Vermittlungsagenturen Barthscher Theologie. Auch an den Predigerseminaren in Herborn und Friedberg wurde sie nicht besonders vermittelt, wohl aber dann am „Freien theologischen Seminar“, dem vor allem kirchenpolitisch motivierten Ersatz-Predigerseminar der BK, in Frankfurt a. M., das am 1.5.1935 unter Walter Kreck, einem Schüler Barths, eröffnet, später aber von der Geheimen Staatspolizei wieder geschlossen bzw. in die Illegalität abgedrängt wurde. Im Blick auf Herborn sind nach 1945 Walter Kreck und Heinrich Graffmann, im Blick auf Friedberg später Walter Fürst und Karl Linke zu nennen, die auf unterschiedliche Weise auf Barths Theologie zurückgriffen.

Eine größere Bedeutung für das Eindringen des „Barthianismus“ in Hessen und Nassau besaß die im Zusammenhang mit der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 stehende theologie- und kirchenpolitische Inanspruchnahme Barthscher Theologie und (vor allem) der persönlichen Haltung Barths während des „Kirchenkampfes“ in konkreten Situationen, z.B. in der Eidesfrage der Pfarrer.

Weiter ist im theologiepolitischen Kontext die Beobachtung wichtig, daß auch in Nassau-Hessen die in sich sehr unterschiedlichen „Deutschen Christen“ als „Bewegung“ schon 1934 ihren Höhepunkt überschritten hatten. In erster Linie waren sie jetzt nur noch im Kirchenregiment präsent, wo vor allem Fragen der Disziplin der Pfarrer (z.B. Einhaltung des Dienstwegs und der Dienstordnung, Kollektenablieferung) im Vordergrund standen. Das „Führerprinzip“ spielte vor allem in der Frühzeit der ELKNH zuweilen eine wichtigere Rolle als schul- und fachtheologische Fragen. Allerdings wurden dann von Seiten der BK solche Fragen der Dienstpragmatik in hohem Maße theologisiert und auch moralisiert, um sich von der DC-Kirchenleitung abzugrenzen und den eigenen kirchenleitenden Anspruch zu legitimieren. Dazu eigneten sich vor allem auch die „differenztheologischen“ Elemente des frühen Barth in besonderer Weise. Die weitergehende theologische Theoriebildung Barths wurde – nach meinem Eindruck – von nicht wenigen am Kirchenkampf Beteiligten kaum noch wahrgenommen.

Über diese eher den pfarramtlichen Alltag betreffende Ebene hinaus diente Barmen 1934 und die es (mit)fundierende Barth'sche Theologie theologisch und theologiepolitisch auch als „Bußbekenntnis für lange vor den Deutschen Christen vorhandene und nach ihnen wieder in neuer Gestalt auftretende Irrtümer und Verfälschungen des Evangeliums.“²⁰ Die „Deutschen Christen“ erscheinen in dieser Perspektive als zeitgenössische Ausprägung einer theologischen Vergangenheit, die in Barmen 1934 von Hans Asmussen, ein zeitweiliger Mitstreiter im Kirchenkampf in Nassau-Hessen, als eine durch eine zwei- bis dreihundertjährige Liberalisierung und Depravierung charakterisierte Fehlentwicklung verdammt und in „Kirchenzucht“ genommen wurde. Die Dauermeditation der theologischen und politisch-kirchenpolitischen „Sünden“ samt den entsprechenden Bußbekenntnissen gehört zum Standardrepertoire dieses Barmenprotestantismus. Der „Kirchenkampf“ 1933/34 (und auch noch später) erscheint hier auch als theologischer und theologiepolitischer Kampf gegen die Aufklärung und den Liberalismus: „Das eigentliche innerkirchliche Kampftema nach 1933 ... ist die längst erledigt geglaubte ‚liberalistische Theologie‘. Die Vorstellungen von Kirche sind es, die bei Barthianismus und Neuprotestantismus völlig gegensätzlich sind.“³⁹ In dieser theologie- und kirchenpolitischen Perspektive dienten die „Deutschen Christen“, bei aller zutreffenden Kritik wegen der unter ihnen auch vorhandenen „völkischen“ Anwendungen und dem antisynodalen „Führerprinzip“, eher als Katalysator denn als Promotor, was auch manche Dürftigkeiten im Blick auf ihre theologische Theoriebildung und auch den „Frontwechsel“ von den DC zu der BK (z.B. Otto Fricke, Karl Herbert) erklären könnte.

Seine Etablierung als kirchenordnende und kirchenleitende Gestaltungsmacht verdankt der Barthianismus in Hessen und Nassau in erster Linie dem kirchenpolitischen Wirken der im Blick auf ihre Wortführer zumindest nach 1945 mehrheitlich „bruderrätlich“ eingestellten BK. Diese war hauptsächlich durch eine aktualistisch-konfessorische Barmenrezeption geprägt: Barmen wurde nicht nur eine kirchengeschichtliche, sondern eine viel weitergehende Bedeutung zuerkannt, und zwar bekenntnismäßig, kirchlich und politisch. So gelangte die Barmer Theologische Erklärung von 1934 in den Grundartikel der Kirchenordnung der EKH von 1949! Daß das vor allem durch entsprechende Personalentscheidungen zur Herrschaft gelangte ekklesiologische und kirchenpolitische Programm des Barthianismus vor allem auf den Leitungsebenen, in Synoden und Gremien sowie in bestimmten Funktionsstellen lebendig wurde, sei ausdrücklich vermerkt.

Was die Vermittlung der Territorialkirchengeschichte anbelangt, so ist Wilhelm Diehl, der von 1913-1923 am Friedberger Predigerseminar als Professor wirkte, beispielhaft.⁴⁰ Im Unterschied zu der von ihm so genannten „Kirchengeschichtsschreibung der Universitätskathedr“ berücksichtigte Diehl in seinem gesamten theologischen und pädagogischen Lehren die hessischen Väter, unter denen er vor allem Martin Bucer und die Männer der Agende von 1574 und der Generalsynoden heranzog. Auch hier war Heinrich Steitz Diehls gelehriger Schüler!

Zunächst bot die Behandlung des Kirchenrechts vor allem auch an Hand des „Eger-Friedrich“ reichlich Gelegenheit, territoriale Aspekte zu berücksichtigen.⁴¹ Der geschichtliche Teil seiner Kirchenrechtsvorlesung zeigte die Entwicklung der rechtlichen Organisation der hessischen Kirche von den Tagen Philipps des Großmütigen bis zur Kirchenverfassung von 1874 und wurde zu einem Überblick über die hessische Kirchengeschichte ausgeweitet. Aber auch im systematischen Teil greift Diehl oft auf die hessische Ge-

schichte zurück, wobei allerdings das Interesse für Geschichte, auch für die heimatliche Geschichte, von etwa 1800 an nachließ. „Für Prälat Diehl ist ein Pfarrer erst interessant, wenn er mindestens hundert Jahre tot ist“ klagte Pfr. Weck (Steinfurth).

Die einstündige Vorlesung „Gemeindekunde“ sollte den Kandidaten bewußt machen, welch wertvolles Gut ihnen mit den Pfarrarchivalien und Pfarrliteralien künftig anvertraut sein würden. Sie sollten lernen, in welcher Ordnung sie diese aufbewahren und wie sie diese pfleglich behandeln sollen, vor allem aber – und hier schlug Diehls Herz – wie sie diese für die territorial- und lokalgeschichtliche Forschung und für ihre Gemeindearbeit und Gemeindemitglieder nutzbar machen sollten. Diehl machte auch die gewissenhafte Führung der „Pfarrchronik“ zur Pflicht. Gerade durch ihre Unmittelbarkeit und die dabei unvermeidliche Subjektivität und Begrenztheit des Urteils sollte sie sich von der auf objektive Abwägung beruhenden Geschichtsschreibung unterscheiden, was auch heute noch vor allem historische Laien, zu denen auch Pfarrer gehören, oft nicht beachten. „Darüber hinaus riet uns Diehl, eine lokale Kirchengeschichte niemals, wie er es formulierte, ‚mit Adam und Eva‘, anders gesagt, nicht mit der Herkunft des Ortsnamens oder mit der Frage der ersten Besiedlung oder der Bekehrung der Germanen zu beginnen, sondern irgendwo zuzufassen und lediglich ‚Beiträge‘ zu liefern, sonst kämen wir über erste Anfänge nicht hinaus. Was wir fänden, sollten wir dann der Gemeinde in Vortragsabenden vor Augen stellen. Diehl diktierte uns gleich drei oder vier Dispositionen für solche Vorträge, die wir nur noch mit lokalem Kolorit auszufüllen hatten. Beispiele aus der Ortsgeschichte sollten aber auch im Kindergottesdienst, im Konfirmandenunterricht, in der Christenlehre und in der Jugendarbeit eine Rolle spielen. Die Kenntnis der Familiengeschichte und der Stammbäume oder Ahnenreihen konnte dem Pfarrer Anknüpfungspunkte für Gespräche und Hilfen für die Seelsorge geben. Mancher Brauch und Mißbrauch im Leben der Gemeinde oder im Verhalten von Nachbargemeinden zueinander konnte durch geschichtliche Studien seine Erhellung finden. Die Frage nach Baupflichten, Lasten, Rechten konnte eine geschichtliche Klärung geradezu zur Pflicht machen. Derartiges wurde von Diehl aber nicht trocken doziert, sondern so überzeugt und begeistert und mit soviel Anschauung vorgetragen, daß man sich als Kandidat nichts sehnlicher wünschte, als in einer Gemeinde verwandt zu werden, die über recht viel altes Quellenmaterial verfügte.“⁴² Daß in den 60er Jahren nicht nur die „KSA“ (Klinische Seelsorgeausbildung) im Blick auf die Vermittlung der Territorialkirchengeschichte wie ein Rasenmäher wirkte, sei angemerkt. Die antihistoristische Stoßrichtung erzielte schon im Kirchenkampf der 30er Jahre den entscheidenden Durchbruch; Barths viel zitierte Definition der Kirchengeschichte als einer „unentbehrlichen Hilfswissenschaft“ hat sich Generationen von Studierenden tief eingegraben, allerdings meistens unter Weglassung des Präfixes „un“. Die Suche nach Formen symbolischer Kommunikation, mit denen auch ein starkes emotionales Beteiligtsein des Einzelnen erreicht werden kann, wird vorherrschend. „Die zentralen Leitbegriffe dieser neuen religiösen Erfahrungskultur sind Ganzheitlichkeit, Authentizität und Betroffenheit. ‚Liturgische Nächte‘ und ‚Feierabendmahl‘, ‚Friedensprozessionen‘ und ‚Agape-Feiern‘ sind Beispiele dafür, wie sehr es der evangelischen Kirche dank einer Vorreiterrolle des Kirchentages hier gelungen ist, vor allem solche Menschen erfolgreich anzusprechen, die unsere wissenschaftlich-technische, von ökonomischen Sachzwängen geprägte Kultur als kalt, materialistisch und sinnleer erfahren... Der neue mystisch-religiöse Symbolismus leistet einen gewichtigen Beitrag zur Stabilisierung kleiner Gruppen in der Kirche, die zumeist friedens- und umweltpolitisch hoch sensibilisiert sind und sich intensiv im sogenannten ‚konziliaren Prozeß‘ engagiert haben“⁴³, was den Graben zur Wortkultur, die die besondere Leistungskraft des Protestantismus ausgemacht hat, vertieft.

Ein kurzes Fazit: Schon von den äußeren Voraussetzungen her ist die Frage nach einer besonderen, historisch abgestützten „EKHN-Theologie“ nicht einfach zu beantworten. Hier ist zunächst einmal darauf hinzuweisen, daß der größte Teil der Pfarrer der werdenden EKHN noch vor 1933 studiert hat. Von der hessendarmstädtischen Landesuniversität Gießen und auch von Marburg her lassen sich Elemente einer eher liberal-volkskirchlich geprägten Theologie feststellen, ohne jedoch damit von einer dezidiert „hessischen“ Theologie sprechen zu können. Nassau bzw. Frankfurt hatten keine eigene theologische Fakultät. Eine gewisse ausgleichende Funktion besaßen die sog. Predigerseminare in Herborn und Friedberg/Hessen als nachuniversitäre Ausbildungsstätten mit dem Ziel einer „Einweisung“ ins Pfarramt. Beide Seminare wurden allerdings von der BK beargwöhnt; man richtete 1935 in Frankfurt am Main ein eigenes BK-Predigerseminar ein, das allerdings bald in die Illegalität abgedrängt wurde, aber bis 1940 noch bestand.

Die propsteiübergreifenden sog. „Pfarrerrüstzeiten“, die die Propste durchführten, dienten in der Frühzeit – wenigstens in der Theorie – wohl auch der Schaffung einer (BK-nahen) „EKHN-Identität“.

Aufs Ganze gesehen beruht der von Martin Niemöller angestrebte und zum Teil auch realisierte „Sonderweg“, die „Identität“ der EKHN eher auf bestimmten Kampf- und Erlebnisbildern und kirchenpolitischen Optionen der BK als auf einer besonderen „EKHN-Theologie“ oder gar der hessen- und nassauischen Territorialkirchengeschichte! Hinzu kommt – im Unterschied zu manchen Landeskirchen (z.B. Württemberg/ Tübingen, Baden/ Heidelberg, Westfalen/ Münster, Kurhessen-Waldeck/ Marburg, Bayern/ Erlangen, München) – das Fehlen einer „Landesuniversität“ nach 1945, die eine gewisse Integrationsleistung für die Kirche ihres Gebiets erbringen konnte.

Anmerkungen:

- 1 Thomas Nipperdey, Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918, München 1988, S. 67 (Beck'sche Reihe 363).
- 2 Walter Delius, Kirchengeschichte – Geschichte der Kirche Jesu Christi, Berlin 1948, S. 16.
- 3 Heinz Zahrnt, Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, München 1966, S. 151.
- 4 Abdruck in: Die Ordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Kommentar von Klaus-Dieter Grunwald u.a., Frankfurt a. M. 1999 (Anhang 1). Auch die „Erläuterungen“ finden sich dort als Anhang Nr. 2.- Vgl. auch Doris Borchmeyer, Die Bekennende Kirche und die Gründung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau – EKHN. Philos. Diss. Gießen 2010 (<http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2011/8106>.- Der geschichtslose direkte Rückgriff der BK z.B. auf die Hessische Kirchenordnung von 1566 ist auch territorialgeschichtlich bedenklich! Was das Gebiet der heutigen EKHN anbelangt, so sind hier direkte historisch vermittelte Kontinuitäten eher ein Mythos, worauf auch Heinrich Steitz wiederholt hinwies. Die reformierten Kirchen z.B. von Nassau-Oranien, Solms-Braunfels und der Kurpfalz waren typische Landeskirchen und keine „Gemeindekirchen“, wie das idealtypisch z.B. Genf unterstellt wird. Zudem wurde vor allem im Herzogtum Nassau (1817) und in Rheinhessen (1822) die „Union“ zwischen Lutheranern und Reformierten eingeführt. Bei den reformierten Personalgemeinden (z.B. Frankfurt am Main, Offenbach am Main) handelt es sich ursprünglich um „Fremdengemeinden“, wobei („kulturreformierte“) Milieuprägungen und auch kirchenpolitisch motivierte konfessionelle „Reanimationen“ – neben finanziellen Aspekten – eine nicht unbedeutende Rolle spielen (Vgl. auch Karl Dienst, Der „andere“ Kirchenkampf: Wilhelm Boudriot – Deutschnationale – Reformierte – Karl Barth. Eine theologie- und kirchenpolitische Biographie, Berlin 2007, S. 61ff.). Im protestantischen Bereich geht die Betonung der „Gemeinde“ als „Basis“ vor allem auf aufklärerisch-liberale Bestrebungen des 19. Jahrhunderts zurück, die sich vom politischen Raum auch auf die Kirche ausdehnten und sich zuweilen auch gegen die Pfarrer richteten, die man z.B. wirtschaftlich zuweilen als Konkurrenten ansah. Die Möglichkeit von alltäglichen Interessenkonflikten zwischen dem Pfarrer/ Landwirt und den Parochianen war bedeutend größer als bei der heutigen kirchensteuerfinanzierten zentralen Besoldung!
- 5 Vgl. Joachim Mehlhausen, Kirchenpolitik, in: EKL², Bd. 2, Sp. 1158-1163.
- 6 Heinrich Steitz, Die Lehrgrundlage der evangelischen Kirche in Hessen, in: Amtsblatt der Bekennenden Kirche Nassau-Hessen, 1. Jg. 1947, Nr. 5, S. 37-42.
- 7 Ernst Lange, Überlegungen zu einer Theorie kirchlichen Handelns (1972), in: Ernst Lange, Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. von Rüdiger Schloz, München 1981, S. 197-214; hier S. 208.
- 8 Peter Scherle, Kirchentheorie in der Praxis, in: Herborner Beiträge. Zur Theologie der Praxis. Modelle-Erfahrungen-Reflexionen 1/2002, hg. vom Theologischen Seminar Herborn, Frankfurt a. M. 2002, S. 10-30; hier S.13.- Vgl. auch Gerhard Ringshausen, Der westdeutsche Protestantismus auf dem Weg in die Minderheit, in: Kirchliche Zeitgeschichte (KZG) 17, Heft 1/2004, S. 232-244.
- 9 Werner Harenberg (Hg.), Was glauben die Deutschen? München/Mainz 1968.

- 10 Hans-Dieter Bastian, Theologie als Marktforschung; in: Harenberg (wie Anm. 9), S. 166.
- 11 Scherle (wie Anm. 8), S. 21.
- 12 Vgl. Ulrich Beck/ Elfriede Beck-Gerresheim (Hg.), Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1994.
- 13 Scherle, Kirchentheorie (wie Anm. 8), S. 22.
- 14 Ringshausen, Der westdeutsche Protestantismus (wie Anm. 8), S. 242f.
- 15 Vgl. Karl Dienst, Gießen – Oberhessen – Hessen. Beiträge zur evangelischen Kirchengeschichte, Darmstadt und Kassel 2010, S. 485ff. (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte. Sonderband).
- 16 Klaus Scholder, Neuere deutsche Geschichte und protestantische Theologie, in: Evangelische Theologie 23, 1963, S. 510-536.- Vgl. auch Friedrich Wilhelm Graf, Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011, Einleitung.
- 17 Jürgen Moltmann, in: Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I, 1962, Vorwort (zitiert nach Graf [wie Anm. 16], S. 15).
- 18 Vgl. Delius (wie Anm. 2), S. 16.
- 19 Vgl. Zahrnt (wie Anm. 3), S. 151.- Klaus Fitschen, „Kirchengeschichtsschreibung muß um das Wesen der Kirche wissen“. Selbstbesinnung und Selbstbegrenzung des Faches Kirchengeschichte nach 1945, in: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 1/2007, München 2007, S. 27-46.- Karl Dienst, „Zerstörte“ oder „wahre“ Kirche: Eine geistliche oder kirchenpolitische Entscheidung? Frankfurt a. M. 2007 (THEION Bd. XX).- Ders., Zwischen Wissenschaft und Kirchenpolitik. Zur Bedeutung universitärer Theologie für die Identität einer Landeskirche in Geschichte und Gegenwart. Frankfurt a. M. 2009 (THEION Bd. XXII).
- 20 Karl Dienst, Der „andere“ Kirchenkampf: Wilhelm Boudriot – Deutschnationalen – Reformierte – Karl Barth. Eine theologie- und kirchenpolitische Biographie, Berlin 2007, S. 138 (Vergessene Theologen; Bd. 4).
- 21 Vgl. Martin Greschat, Die Bedeutung der Sozialgeschichte für die Kirchengeschichte. Theoretische und praktische Erwägungen, in: Anselm Doering-Manteuffel/ Kurt Nowak (Hg.), Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden, Stuttgart 1996, S. 101-124.
- 22 Graf (wie Anm. 16), S. 132ff.
- 23 Wolfgang Lehmann, Hans Asmussen, Göttingen 1988, S. 288.
- 24 Peter Brunner, Das Geistliche Amt, seine übergeordnete Gestalt und die Ordnung der Kirche, Darmstadt 1965.
- 25 „Es ist ... kirchenfremd, die ‚Verwaltung‘ von der ‚Leitung‘ zu trennen und sie zu behandeln, als wäre sie nichts anderes als eine technische Ausführung des vom geistlichen Amt her Befohlenen. Es ist aber auch wirklichkeitsfremd...“ (ZevKR 7, 1959/60, S. 14).
- 26 Lehmann (wie Anm. 23), S. 249f.
- 27 Eberhard Stammler, Protestantische Verlegenheiten, in: Evangelische Kommentare 21, 1988, S. 377ff.- Zu Willy Borngässer vgl. W. B., Die evangelische Kirche vor der Entscheidung, Wiesbaden 1952.
- 28 Friedrich Wilhelm Graf, „Auf der Bahn wohlgeprüfter Wahrheit und echt-religiöser Aufklärung mutig voranschreiten“. Zur Bedeutung der Pfälzischen Union für den Protestantismus, in: Vielfalt in der Einheit. Theologisches Studienbuch zum 175jährigen Jubiläum der Pfälzischen Kirchenunion. Im Auftrag des Landeskirchenrates hg. von Richard Ziegert, Speyer 1993, S. 264-274; hier S. 274.
- 29 Zum Ganzen vgl. W. Müller, Das historische Jubiläum. Zur Geschichtlichkeit einer Zeitkonstruktion, in: Ders. u.a. (Hg.), Das historische Jubiläum. Genese, Ordnungsleistung und Inszenierungsgeschichte eines institutionellen Mechanismus, Münster 2004, S. 1-75.- Claus Arnold, Bistumsjubiläen und Identitätsstiftung im 20. Jahrhundert am Beispiel der Diözesen Rottenburg-Stuttgart und Limburg, in: Römische Quartalsschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Band 100, Heft 3-4, Rom u.a. 2005, S. 313-332.

- 30 Abdruck in: Die Ordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Kommentar von Klaus-Dieter Grunwald u.a., Frankfurt a. M. 1999 (Anhang Nr. 1). Auch die „Erläuterungen“ finden sich dort als Anhang Nr. 2.
- 31 Fitschen (wie Anm. 19), S. 37.
- 32 Kurt Dietrich Schmidt, Grundriß der Kirchengeschichte, Göttingen ⁵1967, S. 512.
- 33 Schmidt (wie Anm. 32), S. 521.
- 34 Vgl. Graf (wie Anm. 16), S. 97, 447.
- 35 Friedrich Wilhelm Graf, Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen, München 2011, S. 143.
- 36 Steitz (wie Anm. 6), 1. Jg. 1947, Nr. 5, S. 37-42.
- 37 Zum Aufbruch der Dialektischen Theologie vgl. hier auch Graf (wie Anm. 16), S. 114: „An die Stelle einer Theologie, die seit dem 18. Jahrhundert ihre alte Rolle als gesamt-kulturelle Leitwissenschaft zunehmend an die Geschichtswissenschaft abgetreten hat, soll eine Theologie treten, die gegenüber anderen Wissenschaften wieder Leitfunktionen zu übernehmen sowie Kirche und Kultur neue absolute, auch durch historischen Skeptizismus und Relativismus nicht erschütterbare Orientierungen zu bieten vermag. Die antihistoristische Revolution in der deutschsprachigen Theologie läßt sich deshalb nicht zureichend aus rein theologie- oder wissenschaftsinternen Bezügen erklären. Denn im Medium der Historismusdebatte der Theologie des frühen zwanzigsten Jahrhunderts wird eine Grundsatzdiskussion über das Verständnis der modernen Kultur und deren ethische Orientierung geführt“; die theologischen Debatten geschehen in einem „kultur- und wissenschaftsgeschichtlichen Kontext, dessen Grundthema die Auseinandersetzung mit Steuerungsproblemen der modernen, wesentlich durch soziale Differenzierung und Pluralisierung bestimmten Kultur ist.“
- 38 Karl Barth, Das Wort Gottes und die Theologie, München 1924, S. 125-155.
- 39 Ernst Wolf, Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade, in: Beiträge zur Evangelischen Theologie (BevTh) 29, 1957, S. 6f.- Vgl. auch Kurt Meier, Zum Aktualitätsproblem der Barmer theologischen Erklärung, in: Theologische Literaturzeitung (ThLZ) 97, 1972, Sp. 81-90.- Eberhard Jüngel, Barth, Karl, in: TRE 5, Berlin 1980, S. 251: „Barths bisherige Wirkungsgeschichte läßt erkennen, daß mehr als das Hauptwerk, die Kirchliche Dogmatik, seine aktuellen Äußerungen und der Einfluß seiner theologischen Existenz auf das theologische ‚Klima‘ zu seinen Lebzeiten wirksam geworden sind.“
- 40 Zum Folgenden vgl. auch Ernst Gerstenmaier, Wilhelm Diehl als Pfarrer, Synodaler, Professor und Prälat, in: JHKGv 22 (1971), S. 1-84; 23 (1972), S. 81-196; 24 (1973), S. 85-254; hier vor allem 23 (1972), S. 123ff.[Kirchenrecht], 166ff.[Gemeindekunde].
- 41 Beispiele bei Gerstenmaier (wie Anm. 40), 23 (1972), S. 123-131.
- 42 Gerstenmaier (wie Anm. 40), S. 166. Daß hinter Diehls Bemühungen eine ganz bestimmte Anschauung vom Pfarrer stand (Der Pfarrer als „Kirchendiener“ und nicht als „Herr Pastor“), liegt auf der Hand.- Daß Diehls Rat, eine lokale Kirchengeschichte niemals, wie er es formulierte, „mit Adam und Eva“ zu beginnen, mag aus didaktischen Gründen zuweilen geboten sein. Auf der anderen Seite darf diese Beschränkung aber nicht mit einem Verzicht auf „Adam und Eva“ erkaufte werden. Als kleines Beispiel mag hier die Geschichte meines Wohnortes Eberstadt dienen, der 1937 nach Darmstadt eingemeindet wurde. Eberstadt, Nieder-Beerbach, Ober-Beerbach, Stettbach, Allertshofen und Schmal-Beerbach gehörten bis 1662 (Verkauf an Hessen-Darmstadt) für vier Jahrhunderte zur Herrschaft Frankenstein mit ihren verschiedenen Eigentumsformen (Eigentum, Lehen von mehreren Oberherren, Lehensherren anderer Gebiete) und obrigkeitlichen Rechten. Diese wiederum war kein zusammenhängendes Gebiet, sondern „ein Bündel von Grundrechten und Besitztiteln“ verschiedenen Inhalts (Friedrich Battenberg). Außerdem waren Umfang und rechtliche Gestalt der Herrschaft einem ständigen Wandel unterworfen; Land wurde angekauft, verkauft oder getauscht. Dazu kamen verschiedene Familienzweige, die in dem einen Ort gemeinsam die Ortsherrschaft bildeten, die im anderen Ort aber aufgeteilt sein konnte usw. Die Kirchenherrschaft lag, was das ius reformandi anbelangt, beim Zehntherrn, der dann evangelisch gewordene Landgraf von Hessen-Darmstadt war. Die katholisch gebliebenen Herren von Franken-

stein konnten zwar weiterhin die Pfarrer einsetzen und im Blick auf die ältere Linie in der Eberstädter Kirche beerdigt werden; die Konfession der Pfarrer und der Bewohner und die Gottesdienstordnung bestimmte aber der Landgraf von Hessen usw. Zu dieser noch vereinfachenden Darstellung vgl. den gut gebildeten Beitrag von Erich Kraft und Michael Müller, Vor 350 Jahren – die Herrschaft Frankenstein wird hessisch, in: Vor 350 Jahren – Das Frankensteiner Land wird hessisch, hg. vom Geschichtsverein Eberstadt/ Frankenstein e.V., Da.-Eberstadt 2012, S. 5-22. Eine „Geschichte der EKHN“ muß sich hier auch im Blick auf das örtliche Ausgreifen dauernd auf Kompromisse einlassen!

43 Graf (wie Anm. 35), S. 35f.

Die Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung

Auch historische Forschungen sind, wenn sie Gewähr auf Dauer bieten wollen, auf eine institutionelle Absicherung angewiesen. Dies gilt auch im Blick auf die Erforschung der komplexen Historie der EKHN, die nicht nur im Blick auf ihr Territorium letztlich ein Produkt der Geschichte und ohne diese nicht zu verstehen ist. Einen wesentlichen Beitrag dazu hat die (ab Oktober 1950 so genannte) „Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung“ (HKV) seit 1949/1950 und ihre am 30.1.1901 in Friedberg/Hessen gegründete Vorgängereinrichtung, die als besondere Abteilung für Kirchengeschichte des „Historischen Vereins für Hessen“ ins Leben gerufene „Vereinigung für Hessische Kirchengeschichte“ geleistet. Ihrer Geschichte soll im Folgenden unter dem Schwerpunkt der biographischen Leistung von Heinrich Steitz nachgegangen werden.¹

Zwischen der Wiederaufnahme der Arbeit und Zukunftsvisionen

„Im Auftrag der Vereinigung für Hessische Kirchengeschichte“ lud Pfarrer Lic. Dr. Heinrich Steitz (damals: Mainz-Bischofsheim) am 11.2.1949 für den 30.3.1949 nach Bischofsheim bei Mainz zu deren „ersten Hauptversammlung“ ein. Diese Formulierung ist mißverständlich, erklärt sich aber aus der damaligen Situation. Zunächst ging es um die Wiederaufnahme der 1901 gegründeten und sich auf das Großherzogtum Hessen beziehenden „Vereinigung für Hessische Kirchengeschichte“ nach kriegsbedingter Unterbrechung. Gleichzeitig ging es aber um eine Selbstauflösung und um eine Neugründung im Rahmen eines größeren Arbeitsgebietes, über das es verschiedene Vorstellungen gab. Der Begriff „erste Hauptversammlung“ ist letztlich doppeldeutig: erste Hauptversammlung nach längerer Unterbrechung der Arbeit – erste Hauptversammlung einer neuen Vereinigung, die ihr Arbeitsgebiet noch finden bzw. beschreiben muß, wofür sich mehrere Optionen anboten.

Diese Komplexität bringt Heinrich Steitz in seiner erwähnten Einladung vom 11.2.1949 zum Ausdruck: „Da die Arbeit der Vereinigung seit dem Krieg ruht, wird bei dieser ersten Zusammenkunft zugleich der Vorstand neu gebildet und die Richtlinien für die Arbeit aufgestellt. Wir laden zu der Tagung nicht allein die früheren Mitglieder unserer Vereinigung ein², sondern richten einen Aufruf an alle Ev. Pfarrer unseres Kirchengebietes. Gleichzeitig bitten wir alle Nachbarvereine, Vertreter zu uns zu senden, mit denen wir die Frage einer Zusammenlegung aller Vereinigungen gleicher Art erörtern. Wir bringen in Vorschlag, daß die benachbarten Gruppen in Nassau, Frankfurt am Main, Pfalz und Kurhessen zusammen mit uns eine neue Vereinigung für Ev. Kirchengeschichte in Hessen, Nassau, Frankfurt, Pfalz und Kurhessen bilden. Da die kleinen Vereine nicht in der Lage sind, Beiträge zu veröffentlichen, wird der Zusammenschluß, zu dem schon einige Vorbesprechungen stattfanden, von allen begrüßt werden. Um die Arbeit bald in Gang zu bringen, könnten wir am 30. März sogleich die große Vereinigung ins Leben rufen und deren Vorstand wählen.“

Zunächst sollte es also um die Wiederaufnahme der durch Kriegseinwirkung 1942 unterbrochenen Vereinsarbeit gehen; die letzte Hauptversammlung hatte 1938 in Friedberg/Hessen stattgefunden. Vom damaligen Vorstand (Prälat Wilhelm Diehl, Staatsarchivdirektor Fritz Hermann, Prof. Eduard Edwin Becker und Heinrich Steitz) lebte nur noch Steitz, der, am 17.5.1938 in Friedberg auf der genannten Hauptversammlung in den Vorstand gewählt, 1949 in Verbindung mit Vereinsmitgliedern bzw. Interessierten (z.B. Staatsarchivdirektor Dr. Ludwig Clemm, Studienrat Lic. Dr. Hans von der Au und Prof. Dr. Otfried Prätorius) die Initiative ergriff.³

Die Wiederaufnahme der Arbeit der „Vereinigung für Hessische Kirchengeschichte“ stellte auch die Frage nach dem territorialen Umfang des Arbeitsgebiets. Die durch die „Verfassung der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen vom 12.9. bzw. 15.9.1933 erfolgte Vereinigung der bisher selbständigen Landeskirchen von Hessen[-Darmstadt], Nassau und Frankfurt am Main zur „Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen“ hatte, wie die Vereinsveröffentlichungen und das Mitgliederverzeichnis von 1943 zeigen, an der grundsätzlichen Ausrichtung der Arbeit der Vereinigung auf das Gebiet des Großherzogtums bzw. Volksstaates Hessen wenig geändert. Unabhängig von der Frage, ob die „Evangelische Landeskirche Nas-

sau-Hessen“ nach dem 8.5.1945 weiterbestand (so mehrheitlich die Auffassung des Landesbruderrats der Bekennenden Kirche von Nassau-Hessen) oder ob sie wegen ihres illegitimen Zustandekommens wieder in die früheren selbständigen Kirchen zerfallen war, die dann erneut zusammengeführt werden mußten (so mehrheitlich die vorläufige Kirchenleitung von Hessen[-Darmstadt] unter Präsident Dr. Friedrich Müller): „Der Kirchentag der Evangelischen Kirche in Hessen, Nassau und Frankfurt [= Friedberger Kirchentag vom 30.9.1947] bestätigt(e) den Zusammenschluß der Evangelischen Kirche im Gebiet der früheren Landeskirche Nassau-Hessen kirchlich und rechtlich. Die Kirche trägt den Namen: ‚Evangelische Kirche in Hessen und Nassau‘.“ Damit war zumindest die Frage nach der räumlichen Abgrenzung des Arbeitsgebiets der Vereinigung neu gestellt. Am 25.3.1949 schrieb Ludwig Clemm⁴ an Heinrich Steitz wegen „grundsätzlicher Fragen“ im Blick auf den 30.3.1949, zu denen er „nicht nur die des räumlichen Zusammenschlusses“ rechnete, sondern auch die Frage nach dem „Wert der kirchengeschichtlichen Forschung heute (auch die Unterscheidung des Wichtigen vom Unwichtigen gehört dazu!)“, die „Gefahr der Vernachlässigung (gerade jetzt akut!) der Kirchengeschichte“ und „vor allem die Frage des Namens und der zeitlichen Abgrenzung“. Clemm fragt, „ob man den vorzugsweise evangelischen Charakter im Namen der Vereinigung und durch zeitliche Begrenzung des Stoffgebiets“ zum Ausdruck bringen solle. Clemm ist nicht dafür. Was die Frage eines größeren Arbeitsgebiets anbelangt (EKHN, Evangelische Kirche in Kurhessen und Waldeck [=EKKW], Pfalz), so sollte man nach Clemms Meinung am 30.3.1949 damit „möglichst wenig Zeit verlieren, auch keine Prestigefragen, die nur verärgern, aufwerfen. Ich denke, daß jede der 5 ‚Provinzen‘ ein Vorstandsmitglied stellt; Du [= Steitz] übernimmst den Vorsitz; Maurer⁵ (Kurhessen) die Herausgabe der Zeitschrift. Die anderen Posten sind weniger wichtig“. Soweit Clemms Überlegungen.

Was die Ausweitung des Arbeitsgebiets anbelangt, so hatte Steitz schon in der Einladung für den 30.3.1949 eine große Lösung favorisiert, zu der „auch schon einige Vorbesprechungen“ stattgefunden hätten. Zumindest sollte es – als eine Zwischenlösung – zu einer Selbstauflösung der „Vereinigung für Hessische Kirchengeschichte“ und zur Gründung einer neuen, jetzt das Gebiet der EKHN umfassenden Vereinigung kommen. Diese Minimallösung wurde dann auch am 30.3.1949 realisiert.

Was die EKKW anbelangt⁶, so schrieb deren damalige Propst von Oberhessen und Schmalkalden Lic. Wilhelm Maurer am 25.2.1949 an Steitz: „Ich danke Ihnen sehr für die Übersendung der Einladung zur Hauptversammlung Ihrer Vereinigung für Hessische Kirchengeschichte. Ich bin sehr damit einverstanden, daß wir den Zusammenschluß gleich beim ersten Zusammentritt erweitern.“ Am 23.3.1949 muß Maurer aus dienstlichen Gründen seine Teilnahme am 30.3.1949 absagen. Allerdings teilt er gleichzeitig mit: „Wenn es zu einem gesamthessischen Zusammenschluß kommen sollte, machen wir Kurhessen gern mit und werden dadurch hoffentlich den Anstoß bekommen, uns straffer zu organisieren... Ich wäre Ihnen sehr dankbar, wenn sie mich über das Ergebnis der Zusammenkunft ins Bild setzen und stehe Ihnen für alle gemeinsamen Aufgaben zur Verfügung.“

Weshalb es am 30.3.1949 aber noch nicht zu der geplanten Einbeziehung der EKKW gekommen ist, ist aus den Akten nicht ersichtlich. Allerdings schreibt Wilhelm Maurer am 9.4.1949 an Steitz: „Ich danke Ihnen für Ihren Brief vom 6.d.Mt.s und beglückwünsche Sie zu Ihrem Zusammenschluß. Ich freue mich, daß sie alle Wege offen gelassen haben und hoffe, wir werden Ihnen bald nachfolgen. Meine Anmeldung als Mitglied lege ich bei.“

Was die „Evangelisch-Protestantisch-Christliche Kirche der Pfalz“ anbelangt, so nahm der spätere Mainzer Honorarprofessor für pfälzische Kirchengeschichte Pfarrer Dr. Georg Biundo (Roxheim) ebenfalls an der Tagung in Bischofsheim teil.⁷ Seine Enttäuschung über den Verlauf brachte er in einem Brief an Steitz vom 6.4.1949 zum Ausdruck: „Ich ging mit etwas bedrückten Gefühlen heim, da ich ja ganz andere Dinge erwartete. Ich hätte ja im Laufe des Tages zum einen oder anderen Punkt sachlich allerhand zu sagen gehabt, schwieg aber völlig, als ich merkte, daß es sich doch eigentlich um eine sozusagen völlig interne Neugründung des hessischen Vereins für KG. handelte. Als ich gar noch die harten Worte hören mußte, mit denen man so kurzerhand die Volkskunde – etwa aus Angst oder faktischer Unkenntnis ihres Wertes für unsere Arbeit? – abtat, da hatte es mir völlig die Rede verschlagen. Ich wünsche Ihnen nur von Herzen, daß die Vereinigung für hessische KG., wie Sie sie auf die Beine gestellt haben, recht bald fest steht und

arbeitet. Mein Anliegen, dessentwegen ich gekommen war, die Schaffung einer Vereinigung der kirchengeschichtlichen Vereine unseres mittelhheinischen Raumes, etwa als Ergänzung zur Gesellschaft für mittelhheinische KG der Katholiken, oder mindestens der Zusammenschluß zu einer Arbeitsgemeinschaft, war ja, wenigstens auf Hessen gesehen, eine völlig verfrühte Angelegenheit.“ Abschließend betont Biundo dennoch die Bereitschaft des „Vereins für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde“ zu einer Arbeitsgemeinschaft mit den Hessen.

Hinter dieser Verärgerung Biundos, eines Freundes der religiösen Volkskunde, könnte auch ein Eindruck stehen, der sich auf die Materie eines Briefes von Ludwig Clemm an Steitz vom 7.4.1949⁸ bezieht: „Für uns ist eben, wie [Prof.] Martin Schmidt [Frankfurt am Main/ Oberursel] richtig meint, die Volkskunde und die Kunstgeschichte letzten Endes nur ein Randgebiet, eine Hilfsdisziplin, und nicht anders steht es mit der Familienkunde.“ Zudem war die „Volkskunde“ wegen ihrer Verflechtung mit der NS-Zeit bei manchen Zeitgenossen „belastet“, auch wenn der Begriff „Volkstum“ z.B. bei Friedrich Gogarten nicht biologistisch gedacht oder gar rassistisch konzipiert worden war. Auch scheint bei der Zurückhaltung Biundos die Frage der Abgrenzung der Arbeitsgebiete eine Rolle gespielt zu haben, wie aus seinem Schreiben an Steitz vom 17.8.1949 geschlossen werden kann: „Meine nun fast vierjährige akademische Tätigkeit hat mir klar gezeigt, daß es bisher ein Unding war, wenn wir Territorialkirchengeschichte auf der Grundlage der im letzten Jahrhundert geschaffenen neuen politischen Grenzen treiben. Nehmen wir Rheinhessen: bis vor die Tore von Mainz reichte die alte Kurpfalz, der Ingelheimer Grund war wieder kurpfälzisch. Andererseits wurde wenigstens in den letzten Jahrzehnten die evangelische Kirchengeschichte von Mainz (alter Bistumsraum) und ebenso von Worms recht stiefmütterlich ‚von drüben‘ [= von Hessen aus] behandelt. Kann man es um der Sache willen rechtfertigen, daß beispielsweise Rheinhessen ein Reservat sagen wir Ihres neuen kirchengeschichtlichen Vereins bleibt, oder dürfen wir – unsere Blätter für pfälzische KG sollen jetzt wieder anlaufen – nicht auch nach Rheinhessen übergreifen? Ich denke, Sie verstehen mein Anliegen, auch ohne daß ich darüber viele Worte mache. Wie glücklich ist doch die katholische Schwesterkirche mit der Schaffung ihrer ‚Gesellschaft für mittelhheinische Kirchengeschichte‘ und ihres ‚Archivs für mittelhheinische KG‘! Und wir sollten weiterhin sozusagen neu dynastisch fuhrwerken, einschließlich des neuen Gebildes Rheinland-Pfalz? Wir haben von jeher in unserem Verein für pfälzische KG die Grenzen gar nicht eng gezogen, z.B. im alten zweibrückischen Herzogtumsgebiet einfach alles behandelt, was die Akten und Studien uns gaben. Unser letztes Ziel muß doch keine KG der Pfalz, Rheinhessens, Badens etc. sein, sondern eine KG der Kurpfalz, in ihrem alten gesamten Umfang, und das ist unmöglich ohne ein Übergreifen in heutige andere Landeskirchen und Staatsgebilde. Am eindringlichsten wurde mir dies alles bei der Frühgeschichte des Christentums im Mittelrheingebiet, die ja gar nicht anders denkbar ist. Überhaupt scheint mir die Crux erst mit der Reformationszeit entstanden zu sein und die evang. Kirchen von heute kochen den alten Brei weiter. Müssen nicht gerade wir Historiker aus unserer klaren Erkenntnis des Zusammengehörigen heraus hier neue Wege zeigen?“ Am Schluß spricht Biundo Steitz auf dessen zukünftige Lehrtätigkeit in Mainz an, die offenbar schon ein Jahr früher als dann erfolgt geplant war.

Über die Bischofsheimer Tagung am 30.3.1949 berichtete Steitz in der Kirchenzeitung „Weg und Wahrheit“⁹: „Nach der Eröffnung gedachte die Versammlung der verstorbenen Vorsitzenden und Mitglieder der hessischen Vereinigung. Den ersten Vortrag hielt Professor Praetorius über Aufbau und Bedeutung der Diehl'schen ‚Hassia sacra‘ und berichtete über den Stand der Bearbeitung des 12. und letzten Bandes. Im zweiten Vortrag sprach Staatsarchivdirektor Dr. Clemm über Aufgabe und Bedeutung territorialkirchengeschichtlicher Forschung. Studienrat Lic. Dr. von der Au erstattete Bericht über die hessische kirchengeschichtliche Bibliographie. Aus allen diesen Darlegungen ging hervor, daß die Kirchengeschichtsforschung in Hessen einen hohen Stand erreicht hat, den es zu erhalten gilt. Professor Martin Schmidt wies darauf hin, daß heute alle kirchliche Arbeit den Gesamtbereich der EKHN umfassen müsse. Seine Anregung wurde dankbar angenommen und die neue Vereinigung gegründet.“ Im Protokoll der „Gründungsversammlung der Kirchengeschichtlichen Vereinigung in Hessen und Nassau am 30.3.1949“ heißt es: „Am 30.3.1949 trat auf Grund einer Einladung von Pfarrer Lic. Dr. Heinrich Steitz die letzte Hauptversammlung der ‚Vereinigung für Hessische Kirchengeschichte‘ zusammen. Dabei wurde festgestellt, daß die Vereinigung ihre Tätigkeit für Hessen¹⁰ beendet, um die Arbeit auf den Gesamtbereich der Ev. Kirche in Hessen und Nassau auszudehnen. Die neu gegründete Vereinigung trägt den Namen ‚Kirchengeschicht-

liche Vereinigung in Hessen und Nassau'. In den Vorstand wurden gewählt: Pfr. Lic. Dr. Heinrich Steitz zu Bischofsheim (als geschäftsführender Vorsitzender); Pfr. Lic. Dr. Hugo Grün, Wiesbaden-Sonnenberg; Pfr. Dr. Alfred Adam, Frankfurt-Berkersheim; Staatsarchivdirektor Dr. Clemm, Darmstadt; Archivrat Dr. Renkhoff, Wiesbaden; Archivdirektor Dr. Meinert, Frankfurt/M.; Oberkirchenrat Karl Grein, Darmstadt-Arheilgen... Die Gründungsversammlung war besucht von 24 Mitgliedern.“

Zu den Anfängen und Aufgaben der „Vereinigung für Hessische Kirchengeschichte“ (1901)

In seinem erwähnten Bischofsheimer Vortrag vom 30.3.1949 geht Ludwig Clemm davon aus, daß sich die Lage gegenüber der Gründung der „Vereinigung für Hessische Kirchengeschichte“ inzwischen „völlig verändert“ habe: „Äußerlich ist aus der alten hessen-darmstädtischen Landeskirche die EKHN geworden, und man mag es bedauern, daß der Neubau nicht auf noch breitere Grundlage, etwa durch die Mitarbeit Kurhessens, möglich war.“ Ja: Das Verhältnis des „Historischen Vereins“ [gemeint ist die „Vereinigung“ von 1901] zur neugegründeten Vereinigung „interessiert nur noch als nun überwundene Stufe der Entwicklung“ – so Ludwig Clemm in einem Brief an Steitz vom 7.4.1949! Aus solchen Überlegungen scheint dann auch die Formulierung von § 1 der Satzung der „Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung“ (HKV) vom 5.10.1950, die im Blick auf das Arbeitsgebiet ohne Traditionsbezug ist, hervorgegangen zu sein, die nun auch Kurhessen-Waldeck in die HKV einbezieht. „Die HKV hat zum Zweck, die heimische Kirchengeschichte zu erforschen und zu pflegen. Ihr Arbeitsbereich ist in erster Linie das Gebiet der EKHN und der EKKW.“ Erst in der am 10.5.1976 in Friedberg, am 12.6.1981 in Fulda und am 8.9.1990 in Eibelshausen beschlossenen Satzung der HKV lautet § 1: „Die am 30. März 1949 in Bischofsheim bei Mainz gegründete Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung setzt die Tradition der am 30. Januar 1901 in Friedberg ins Leben gerufenen Vereinigung für hessische Kirchengeschichte fort. Ihr Sitz ist Darmstadt. Ihr Arbeitsbereich ist in erster Linie das Gebiet der EKHN und der EKKW.“¹¹

Weshalb der kirchlich engagierte Ludwig Clemm (er war wie Steitz Wingolfit) sich der von Steitz im Blick auf die Kirchengeschichtliche Vereinigung vertretene Traditionskette nicht glaubte anschließen zu können, kann letztlich nur vermutet werden. Offenbar war bei seinem sonstigen bürgerlichen Traditionsbewußtsein (er hatte hugenottische Vorfahren) das Jahr 1945 eine Katastrophe schlechthin, die für ihn eine historische Kontinuität als problematisch erscheinen ließ. Diese bewußte Absetzung von der Vergangenheit könnte vielleicht auch mit dem von den Besatzungsmächten her geprägten Zeitgeist zusammenhängen. Ich vermute allerdings tiefergehende christlich-geschichtsphilosophische Überzeugungen. So kritisierte Clemm z.B. die historischen und hermeneutischen Vorgaben der Bekennenden Kirche (BK) Nassau-Hessen im Blick auf ihre kirchenpolitische Überzeugung von der noch fortdauernden rechtlichen Existenz der Landeskirche Nassau-Hessen nach dem 8.5.1945, die die BK vorher schärfstens bekämpft hatte! Clemm hält eine solche Vorgabe für „kirchenrechtlich unzulässig“, denn „die Landeskirche Nassau-Hessen ist nicht aus geistlichen bzw. kirchlichen Bedürfnissen, nicht aus den Kirchen selbst heraus erwachsen, sondern *lediglich* als politische Aktion des Nazismus („Gleichschaltung der evangelischen Kirchen“) durch den Druck, den der ‚Rechtswalter‘ Jäger im Verein mit der Gestapo auf den Prälaten Dr. Diehl und den damaligen Verfassungsausschuß im September 1933 ausübte, zustandegekommen. Dieses Zustandekommen bedeutete eine Rechtsanmaßung seitens der damaligen Reichskirchenleitung (Reichsbischof Müller und Rechtswalter Jäger) und war eine nationalsozialistische Vergewaltigung des hessischen Kirchenvolkes.“ Weiter betont Clemm: „Die Vereinigungsverhandlungen vor 1933 waren gescheitert. Die Bekennende Kirche für Nassau-Hessen andererseits umfaßt bei weitem nicht das ganze Kirchenvolk in Nassau-Hessen; sie ist daher nicht identisch mit einer Landeskirche Nassau-Hessen und mithin nicht befugt, für das ganze nassau-hessische Kirchengebiet so entscheidende Beschlüsse, wie solche die Feststellung der fortdauernden rechtlichen Existenz der nationalsozialistischen Landeskirche Nassau-Hessen und des Existenzverlustes der früheren Landeskirchen Hessens, Nassaus und Frankfurt doch darstellt, kurzerhand zu fassen... Die Lage ist vielmehr so, daß mit dem ‚Dritten Reich‘ auch das von ihm gesetzte kirchliche Recht untergegangen, mithin unwirksam geworden ist, daß folglich die nur von ihm geschaffene evangelische Landeskirche Nassau-Hessen rechtlich nicht mehr existiert und daß damit sozusagen auto-

matisch der bis 1934 geltende Rechtszustand wieder hergestellt ist.“ Dies alles bekümmerte die BK Nassau-Hessen, deren Ziel die „Machtübernahme“ in Nassau-Hessen war, aber nicht!¹²

Verfolgen wir die z.B. von Steitz vertretene Traditionskette! Die am 30.1.1901 in Friedberg/Hessen als eine besondere Abteilung für Kirchengeschichte des „Historischen Vereins für Hessen“ gegründete „Vereinigung für Hessische Kirchengeschichte“ stellt, wie es der damalige Gießener Privatdozent und spätere Zürcher Kirchenhistoriker Walter Köhler bei der Gründungsversammlung ausführte, ein relativ spätes Unternehmen dar: „Wir treten im Hessenlande verhältnismäßig spät auf den Plan, so ziemlich als die Letzten“.¹³ Als älteste „partial-kirchengeschichtliche Gesellschaft“ war 1882 die „Gesellschaft für sächsische Kirchengeschichte“ gegründet worden. Dennoch betont Köhler: „Wir dürfen nicht undankbar erscheinen oder gar den Anschein erwecken wollen, als sei die hessische Kirchengeschichte bisher eine terra incognita atque inculta gewesen, und unser Verein erst wollte den Boden urbar und wohnlich machen. Dem ist keineswegs so. Vorarbeiten sind eine ganze Reihe da, und Anknüpfungspunkte allenthalben zu finden. Es liegt ein Gesamt-Aufriß der hessischen Kirchengeschichte vor in dem für seine Zeit immerhin mit liebevollem Bemühen, wenn auch oft ohne die notwendige Sorgfalt gearbeiteten Werk von Hepppe: ‚Kirchengeschichte beider Hessen‘ (1876)... Hepppes Kirchengeschichte reicht nur bis zum Jahre 1832 von der Reformationszeit an, bzw. von der sog. ‚vorreformatorischen Zeit‘ an wird sie aufs glücklichste ergänzt durch Hassenkamps: ‚Hessische Kirchengeschichte seit dem Zeitalter der Reformation (2. A. 1864). Hepppe und Hassenkamp sind die beiden Werke, in denen die hessische Kirchengeschichtsforschung sich einstweilen wird orientieren müssen und auch nicht allzuschlecht orientieren kann.“

Dieser Sicht einer Kontinuität in der hessischen Kirchengeschichtsschreibung durch Walter Köhler steht Wilhelm Maurer¹⁴ in seinem Vortrag auf der Jahreshauptversammlung der HKV am 5.10.1950 in Frankfurt zum Teil kritisch gegenüber. Hassenkamps Arbeit ist für ihn „im Aufbau unübersichtlich und im Urteil schwankend, sicherlich kein Meisterstück der Kirchengeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts.“ Dafür favorisiert er – auch von seinem eigenen kirchen- und konfessionspolitischen Standpunkt aus – August Vilmar. Insgesamt dürfte Maurers These zutreffen: „Die hessische Kirchengeschichtsschreibung ist aus dem unseligen Zwiespalt zwischen Oberhessen und Niederhessen erwachsen. Die Streitschriften beider Parteien bemühen sich zuerst, jene Differenz darzustellen. Die Verfasser wollen ihre gegenwärtige Entscheidung im Streit um die Verbesserungspunkte des Landgrafen Moritz (1605/07) aus der hessischen Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts begründen. Bis auf Vilmar einschließlich bilden diese Schriften und das in ihnen enthaltene Urkundenmaterial die Hauptquelle für die hessischen Reformationshistoriker. Erst Heinrich Hepppe kann ... darauf hinweisen, daß er seit der ersten Hälfte der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts das handschriftliche Material durchforscht und daraus ein neues Bild der kirchlichen Entwicklung gewonnen habe.“

Vilmars Bild der hessischen Reformationsgeschichte ist von seiner gegenwärtigen Erfahrung und Interessenlage aus bestimmt. Mit den Zwinglianern und Kryptokalvinisten des 16. Jahrhunderts bekämpft er seine eigenen Gegner vor allem in Kurhessen in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Aber auch der von Vilmar ausgehende Marburger Heinrich Hepppe vertritt ein Kampfbild! Seine These lautet: Wenigstens in Nordhessen habe die vom Luthertum geschiedene, mit dem Calvinismus verwandte altprotestantische melanchthonische Kirche sich von der Reformationszeit an behaupten können. „Die Aufrichtung des Luthertums in Hessen war nur dadurch möglich, daß die gesamte Geschichte der hessischen Kirche verleugnet und ihre Vergangenheit zertreten ward“! Auch hier fundieren Romantik und Historische Schule ein Geschichtsbild, das im Dienste der Legitimation kirchen- und konfessionspolitischer Interessen steht.

Dies ist aber, wie gesagt, auch bei Wilhelm Maurer der Fall! Für ihn steht fest, „daß Melanchthon auf die Entwicklung der hessischen Reformation nicht besonders tief – abgesehen von seiner literarischen Tätigkeit – eingewirkt hat. Die kirchengeschichtlich bedeutsamen Anregungen, die von Wittenberg aus die hessische Landeskirche ergriffen haben, sind für Maurer in der Hauptsache von Luther ausgegangen. Seiner starken Persönlichkeit wurde ganz ohne eigenes Zutun geschenkt, was Melanchthon trotz eifriger Bemühung versagt bleiben mußte: ein inneres Verhältnis zum Landgrafen Philipp und damit die Möglichkeit zu einer entscheidenden Mitarbeit an der hessischen Reformationskirche zu gewinnen...“

Die Frage, welche Bedeutung Melanchthon für die hessische Reformation hat, ist aber nicht nur eine historische. Dahinter stehen auch konfessionelle und politische, ja vor allem auch kirchen- und konfessionspolitische Einschätzungen. Wenn z.B. Wilhelm Maurer hier den Einfluß Luthers besonders betont, so hat das, wie gesagt, bis in seine Zeit zumindest auch konfessionelle und kirchenpolitische Ränder: Hessen war für Maurer in seinen reformatorischen Anfängen eher „lutherisch“, während z.B. Heinrich Heppe in den innerkonfessionellen Streitigkeiten im ausgehenden 19. Jahrhundert hier den reformierten Einfluß favorisierte, den er eher in Melanchthon verkörpert sah. Für überzeugte Lutheraner galt er meistens als Vermittler, Leisetreter und Kompromißler, was nicht nur den Zorn so mancher Liberalismuskritiker hervorrief.¹⁵

Schon im 17. Jahrhundert dienten konfessionelle Kontinuitätslinien auch der Untermauerung politischer und territorialer Ansprüche, wie z.B. die Auseinandersetzungen um das Marburger Erbe zwischen Kassel und Darmstadt nach dem Tod von Landgraf Ludwig IV. von Hessen-Marburg (+1604) zeigen. So erzielte z.B. Hermann Vultejus, der 1605 im Auftrag des dem Reformiertentum zuneigenden Landgrafen Moritz von Hessen-Kassel die Leichenrede auf Landgraf Ludwig IV. von Hessen-Marburg verfaßte, mit seiner Interpretation eine beträchtliche historische Wirkung. In seinem Bild von dieser Epoche der hessischen Landesgeschichte erstreckt sich die Kontinuitätslinie hessischer Geschichte von Philipp dem Großmütigen über Wilhelm IV. von Hessen-Kassel bis hin zu Moritz dem Gelehrten: „Ohne die auch für die Zeitgenossen schon erkennbaren historischen Brüche und Rückschläge deutlich werden zu lassen, scheint alles sozusagen mit einer determinierten eindimensionalen Selbstverständlichkeit auf Kassel zuzulaufen. Während dem verstorbenen Ludwig die positive Rolle eines Stabilisators im Sinne der von Kassel suggerierten Tradition zugeschrieben wird, bleibt die eng verwandte Darmstädter Linie außerhalb jeder Betrachtung. Als gefährliche Widersacherin im Streit um die Marburger Erbschaft Ludwigs wird sie von Vultejus einfach totgeschwiegen.“¹⁶ Der tote Marburger dezidiert lutherische Landgraf Ludwig IV. wird also apologetisch gegen die Darmstädter und für die Kasseler Ansprüche vereinnahmt.

Ein kirchenpolitisch interessantes Beispiel für eine solche Metaphorisierung Philipps findet sich z.B. bei dem hessischen Prälaten D. Dr. Dr. Wilhelm Diehl (1871-1944), der auch als Honorarprofessor an der Ludoviciana in Gießen lehrte. Diehl stand in der Tradition einer gemäßigten liberalen Theologie mit den Schwerpunkten Gemeinde, Volkskirche und persönliche Frömmigkeit, womit er auch die Traditionen der Gießener Universitätstheologie des 19. Jahrhunderts fortsetzte. Die neuen, z.B. mit dem Namen Karl Barths verbundenen antiliberalen Bewegungen nach dem Ersten Weltkrieg gingen an ihm vorbei. Sein theologisches und kirchliches Handeln war von seinem Bild von der hessischen Kirche bestimmt: „Nächst der Bibel waren für ihn Philipp der Großmütige und die hessische Reformation die Leitsterne seiner Vorstellungen – der große Landgraf diente ihm als Kronzeuge sowohl für seine staatskirchlichen Ideen als für seinen innerevangelischen Kompromiß: daraus sollte dann der Traum von einer großhessischen Kirche erwachsen. Er rückte Philipp in die Nähe der Schweizer Reformation [Zwingli; auch Martin Bucer] und begründete damit seine Hochschätzung des gemeindlichen Elements, auch wenn schließlich sein Schüler Hans von der Au nachweisen sollte, daß die althessischen Senioren stärker von der Obrigkeit abhingen, als Diehl gemeint hatte.“¹⁷ In seiner Antrittsrede nach seiner Wahl zum Prälaten am 9.6.1923 beschwor Diehl den Geist Philipps des Großmütigen und die 400jährige Tradition der hessischen Kirche. Neben Philipp war der Straßburger Theologe Martin Bucer, den Philipp auch für die Durchführung der Reformation in der Landgrafschaft Hessen heranzog, für ihn der „Kirchenvater“ der hessischen Kirche. Ihre Wiedervereinigung wurde Diehls Programm, das ihn schließlich in größte Schwierigkeiten im Blick auf die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus brachte. Kurz: Hier geht es nicht einfach um historische Feststellungen, sondern auch um kirchenpolitische Programme, die historisch und auch emotional legitimiert bzw. abgesichert werden sollen!

Doch noch einmal zurück zur älteren Landeskirchengeschichtsforschung in Hessen! Diese trat seit dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts zurück. 1866 wurde Hessen-Kassel von Preußen annektiert. Im Bereich des „Konsistorialbezirks Kassel“ gab es keine der auf das Großherzogtum Hessen[-Darmstadt] bezogenen „Vereinigung für Hessische Kirchengeschichte“ vergleichbare Institution, was auch eine Nachwirkung der oben erwähnten harten Auseinandersetzungen zwischen Vilmar und Heppe sowie deren Anhänger über den Konfessionsstand der niederhessischen Kirche und der Auseinandersetzung um die Bildung der „Renitenz“ als Folge preußischer Kirchenpolitik gewesen sein könnte. In der bis 1934 bestehen-

den Waldeckischen Landeskirche war die kirchengeschichtliche Forschung in die Arbeit des Waldeckischen Geschichtsvereins integriert.

Das „Ursprungsland“ der HKV ist also das Großherzogtum Hessen[-Darmstadt]. Bereits um 1885 hatte der Gießener Kirchenhistoriker Gustav Krüger (1862-1940) „die Notwendigkeit der Gründung eines Vereins, der zur archivalischen Forschung auf dem Gebiet der hessischen Kirchengeschichte anleite, ihre Ergebnisse sammle und sie in wissenschaftlicher Darstellung veröffentliche“, betont.¹⁸ Für Krüger als liberalen Theologen bildete die Kirchengeschichte einen Teilbereich der allgemeinen Geschichtswissenschaft; sie war in doppelter Weise mit der Allgemeingeschichte verkoppelt: „in ihrer Definition als Christentums-geschichte einerseits – und andererseits aufgrund der allgemeinen wissenschaftlichen Überzeugung, daß historisches Verstehen ohne die Einbeziehung von Ideen, des Idealen und mithin des Religiösen, unmöglich sei“.¹⁹ Krügers Verständnis vom Verhältnis von Theologie und Kirche war nicht einfach das eines distanzierten Nebeneinanders, sondern ein ebenso spannungsgeladenes wie unauflösliches Bezogensein aufeinander. 1899 nahm die Hauptversammlung des hessischen Pfarrervereins den Antrag an, der Vorstand solle sich um eine Vereinigung zur Pflege der heimatlichen Kirchengeschichte bemühen. Was die entsprechenden profanhistorischen Vereine anbelangt, so bestand seit 1832 der Historische Verein für das Großherzogtum Hessen. Seit 1878 hatte die Provinz Oberhessen ihren eigenen Geschichtsverein mit Sitz in Gießen. In Kurhessen reicht die Gründung historischer Vereine bis ins Jahr 1834 zurück. 1897 wurde die Historische Kommission für Hessen und Waldeck gegründet.

Es entsprach Grundsätzen liberaler Theologie, aber auch der Beachtung personeller Verflechtungen und institutioneller Rahmenbedingungen, wenn 1900 unter Krügers, Köhlers, Diehls und Herrmanns Einfluß territorialkirchengeschichtlich Interessierte beschlossen, im Anschluß an den „Historischen Verein für das Großherzogtum Hessen“ eine besondere Abteilung für Kirchengeschichte zu gründen. In gemeinschaftlicher Beratung mit dem Vorstand des Historischen Vereins wurde ein Satzungsentwurf ausgearbeitet, der dann auf der ersten Versammlung der „Vereinigung“ am 30.1.1901 in Friedberg beraten wurde. Krüger leitete die Zusammenkunft, zu der alle hessen-darmstädtischen Pfarrer eingeladen und 45 erschienen waren. Den einführenden Vortrag „Über die Aufgaben auf dem Gebiete hessischer Kirchengeschichte“ hielt Walter Köhler. Darin nannte er als vordringliche Vereinsaufgaben die planmäßige Angabe des in jedem Pfarrarchiv vorhandenen kirchenhistorischen Materials und die Darstellung der Geschichte jeder Pfarrei. Außerdem seien ein Quellenwerk und eine Bibliographie zur hessischen Kirchengeschichte notwendig. Daneben erwähnte er Einzeluntersuchungen, z.B. Fritz Herrmanns Arbeit über das Interim in Hessen und Eduard Edwin Beckers Darstellung der Wiedertäuferbewegung in Oberhessen. Wichtige Grundlagen schufen die beiden Bände kirchlicher Archivinventare von Fritz Herrmann²⁰ und die vorliegenden Bände der „Hassia sacra“ von Wilhelm Diehl. Eine große Zahl von Arbeiten über Einzelthemen trat hinzu; sie betrafen vor allem die evangelische Entwicklung, sparten aber die katholische Kirchengeschichte fallweise nicht aus. Die Vereinigung hat 12 Bände „Beiträge zur Hessischen Kirchengeschichte“ veröffentlicht, die als Ergänzungsbände zum „Archiv für Hessische Geschichte und Altertumskunde. Neue Folge“ erschienen. Die Herausgeber Diehl und Köhler legten bereits 1901 das erste Heft vor. Nach Köhlers Berufung nach Zürich trat 1911 Fritz Herrmann (sen.) in die Herausgeberschaft ein. Seit 1927 wirkte Becker als dritter Herausgeber. Von 1901-1911 erschienen vier selbständige Bände. Von Band V ab mußten aus finanziellen Gründen Abdrucke aus dem „Archiv“ genommen werden. Aufsätze rein theologischer Prägung fanden nur in den „Beiträgen“ Aufnahme. 1941 erschien mit Band XII eine Festschrift zu Diehls 70. Geburtstag, bearbeitet von Ludwig Clemm. 1942 begann der XIII. Band mit dem ersten Heft, konnte aber infolge des Krieges nicht weitergeführt werden; 1942 wurde die Publikation sämtlicher kirchlicher Zeitschriften, aber auch solcher wissenschaftlicher und kunsthistorischer Natur, wegen Papiermangel eingestellt.²¹ Letztes Ziel der „Vereinigung“ war die Schaffung einer zusammenfassenden hessischen Kirchengeschichte seit der Reformation aufgrund quellenmäßig abgestützter Forschungen, was aber erst Heinrich Steitz mit seiner in Lieferungen erschienenen, 1977 abgeschlossenen „Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau“ (Marburg) gelang.

Auf Krügers Vorschlag wurde 1901 Wilhelm Diehl zum Vorsitzenden der „Vereinigung“ gewählt. Weitere Vorstandsmitglieder waren: PD Köhler, Prof. Krüger, Pfr. Schrimpf (Butzbach) und der Direktor des Friedberger Predigerseminars D. Weiffenbach. Noch 1901 genehmigte der „Historische Verein“ die Sat-

zung der „Vereinigung“.²² § 1 legt den Zweck der „Vereinigung“ fest: „Die Vereinigung hat zum Zwecke, die Erforschung der Hessischen Kirchengeschichte und das Verständnis dafür in weiteren Kreisen zu pflegen. Ihre Tätigkeit wird sich insbesondere auf die Bearbeitung der Geschichte der einzelnen Gemeinden und des kirchlichen Lebens richten.“ § 2 regelt das Verhältnis zum „Historischen Verein“ als der Dachorganisation: „Die Satzungen des Vereins gelten auch für die Abteilung, deren Mitglieder außerordentliche Mitglieder des Historischen Vereins sind. Im übrigen ist die Abteilung selbständig.“ Nach § 3 sollen die Veröffentlichungen der Abteilung „als selbständige Hefte und gleichzeitig im Archiv des Vereins“ erscheinen. Die „Hauptversammlung“ soll alle drei Jahre stattfinden (§ 6). Die Umschreibung des Arbeitsgebiets in § 1 schloß eine Berücksichtigung der katholischen Kirchengeschichte nicht aus.

Was den „Zweck“ der „Vereinigung“ anbelangte, so führte Walter Köhler 1901²³ aus: Es geht um einen Zusammenschluß aller Kräfte, „die der Kirchengeschichte Hessens mehr als ein flüchtiges Interesse entgegenbringen. Sie sollen sich nicht mehr wie bisher zersplittern in dieser oder jener Zeitschrift, diesem oder jenem Verein, sondern im Vereine für Kirchengeschichte einen Sammelpunkt haben und in seiner Zeitschrift ein gemeinsames Organ... Der Verein will versuchen einen festen Stab gut geschulter Kräfte um seine Fahne zu scharen, will jungen Kräften Gelegenheit zur wissenschaftlichen Arbeit bieten und Lust und Liebe wecken für die heimische Kirchengeschichte. Und wenn er sich in erster Linie an die Pfarrer wendet, so geschieht das nicht um des Beispiels der anderen kirchenhistorischen Partialvereine willen, sondern von dem Gedanken aus, der auch von der Geschichte her seine Berechtigung nachweisen könnte, daß dem Pfarrer in erster Linie die Kenntnis der Kirchengeschichte seines Landes wichtig sein muß, weil er nicht Prediger und Seelsorger sein kann, wenn er um die Geschichte seiner Kirche und seiner Gemeinde nicht weiß“. Köhler resümiert: „Unser Verein hat die Pflege der Geschichtsschreibung der Pfarreien sich zur besonderen Aufgabe gemacht; wie stolz würde die hessische Kirche sein dürfen, wenn sie eine Geschichte ihrer Pfarreien aufzuweisen hätte als gemeinsame Arbeit ihrer Diener! Wie groß wäre der wissenschaftliche und wie nicht minder groß der praktische Gewinn! Die Geschichte ist ein Schlüssel zum Herzen der Gemeinde; es ist eine alte Erfahrung, daß die Leute warm werden, wenn der Pfarrer auf der Kanzel oder am Gemeindeabend aus der Geschichte der Gemeinde erzählt.“ Was das Verhältnis zum „Historischen Verein“ anbelangt, so trat Diehl als Vertreter der „Vereinigung“ in den Vorstand des „Vereins“ ein.²⁴

Zur „50 Jahr-Feier der Kirchengeschichtlichen Vereinigung“ am 5.10.1950 wurden „alle Pfarrämter, Freunde und Förderer der Kirchengeschichtsforschung in Hessen, Nassau, Frankfurt a. M., Kurhessen und Waldeck“ nach Frankfurt eingeladen: „Für einen Teil unseres Gebietes ist diese Tagung seit über einem Jahrzehnt die erste wissenschaftliche Fachversammlung, für andere Teile Wiederaufnahme oder Beginn dieser Arbeit. Die Tagung will den Stand der Kirchengeschichtsforschung darlegen und die Ansätze zu ihrer Fortführung aufzeigen. Da evangelische Kirchengeschichtsschreibung – entsprechend der Entstehung der reformatorischen Kirchen – als Territorialkirchengeschichtsschreibung anheben muß, bieten wir für jeden, der Verantwortung für die Kirche trägt, ein unerläßliches Werkzeug seiner Arbeit; denn Gegenwart und Zukunft ruhen auf der Vergangenheit. Darum: wer keine Vergangenheit hat, hat keine Zukunft. So rufen wir sie alle auf: Nehmen sie teil an der 50-Jahr-Feier der Kirchengeschichtlichen Vereinigung! Es laden ein: Dozent Dr. Adam, Bethel; Pfarrer Baum, Netze (Waldeck); Staatsarchivdirektor Dr. Clemm, Darmstadt; Oberkirchenrat Grein, Darmstadt; Dekan Lic. Dr. Grün, Wiesbaden; Staatsarchivrat Dr. Herzog, Marburg; Propst und Professor D. Maurer, Marburg; Stadtarchivdirektor Dr. Meinert, Frankfurt a. M.; Staatsarchivrat Dr. Renkhoff, Wiesbaden; Pfr. Lic. Dr. Steitz, Bischofsheim, Geschäftsführender Vorsitzender.“

Der Vortrag, den Georg Biundo (Honorarprofessor für pfälzische Kirchengeschichte in Mainz) bei dieser Tagung am 5.10.1950 in Frankfurt über „Die Aufgaben und die Bedeutung der heimatlichen Kirchengeschichtsforschung“ hielt, war bereits 1949 für die Hauptversammlung des „Vereins für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde“ ausgearbeitet worden; er war also nicht „hessenspezifisch“. In einem Brief an Steitz vom 22.8.1950²⁵ schreibt Biundo: Die Grundgedanken dieses Vortrags „verwerfe ich jedes Semester da und dort in der ersten einleitenden Stunde eines eng territorialgeschichtlichen Kollegs immer wieder“. Steitz gab in einem Bericht für die Kirchenzeitung „Weg und Wahrheit“²⁶ Biundos Vor-

trag so wieder: „Der Vortragende zeigte, wie jeder Pfarrer in seinem Pfarrarchiv ungeahnte Schätze besitzt, die er durch sein Forschen zu einem Reichtum für seine Seelsorgetätigkeit werden lassen kann. So wird Forschung nicht zur Lieblingsbeschäftigung einzelner, sondern zur amtlichen Notwendigkeit aller Pfarrer.“

Die führenden Personen der „Vereinigung“ und ihre Zielvorstellungen

Bei allen Bemühungen, die Erforschung der hessischen Kirchengeschichte „über den Parteien“ anzusiedeln und sie aus kirchen- und konfessionspolitischen Legitimationsbestrebungen möglichst herauszuhalten, darf allerdings nicht übersehen werden, daß bei den führenden Mitarbeitern der „Vereinigung“ auch theologie- und kirchenpolitische Implikationen eine Rolle spielten. Dies sei an einzelnen Beispielen verdeutlicht.

Von den Hochschullehrern abgesehen waren die führenden Mitarbeiter der Vereinigung promovierte Theologen, Pfarrer und Gymnasiallehrer in Personalunion.²⁷ Der kirchenpolitisch liberale Fritz Herrmann (sen.) wirkte später als Archivrat im Haus- und Staatsarchiv in Darmstadt, das er von 1929-1936 als Direktor leitete. Von 1930-1933 war er Präsident des Landeskirchentags der Hessischen Kirche [Hessen-Darmstadt]. Wilhelm Diehl war von 1923 bis Anfang 1934 deren oberster Geistlicher mit dem Titel „Prälat“. Als Kirchenpolitiker stand Diehl in der Tradition einer gemäßigten liberalen Theologie mit den Schwerpunkten Gemeinde, Volkskirche und persönliche Frömmigkeit, womit er auch die Traditionen der Gießener Universitätstheologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts fortsetzte. „Nächst der Bibel waren für ihn Philipp der Großmütige und die hessische Reformation die Leitsterne seiner Vorstellungen – der große Landgraf diente ihm als Kronzeuge sowohl für seine staatskirchlichen Ideen als für seinen innerevangelischen Kompromiß: daraus sollte dann der Traum von einer großhessischen Kirche erwachsen.“²⁸ In seiner Antrittsrede nach seiner Wahl zum Prälaten am 9.6.1923 beschwor Diehl den Geist Philipps des Großmütigen und die 400jährige Tradition der hessischen Kirche, deren Wiedervereinigung sein kirchenpolitisches Programm war. Fritz Herrmann war ein Vertreter der kirchlichen Linken (Liberalen). Er gehörte seit 1899 zur „Freien Landeskirchlichen Vereinigung“, die sich 1919 in „Freie Volkskirchliche Vereinigung“ umbenannte. Die wissenschaftliche Zeitschrift der liberalen Theologen in Hessen, die „Mitteilungen von der Frankfurter Konferenz hessischer Geistlicher“, gab er von 1901-1911 heraus. Charakteristisch ist auch Herrmanns Votum im hessischen Landeskirchentag am 12.9.1933 zum Tagesordnungspunkt „Beschlufassung über die Bildung der Evangelischen Landeskirche Großhessen-Nassau“²⁹, wo er eine gewisse historisch fundierte Skepsis gegenüber diesen Vereinigungsplänen nicht verbarg: „Wir sind im Vergleich zu den Kirchen, mit denen wir uns vereinigen wollen, insofern besser dran, als wir seit 400 Jahren eine ungestörte kirchliche Entwicklung gehabt haben. Das hat weder Nassau, noch Kassel, noch Frankfurt am Main gehabt, sondern sie alle sind durch irgendwelche politischen Ereignisse einmal aus ihrer kirchlichen Bahn herausgeworfen worden und haben sich an norddeutsche Bräuche oder preußische Gewohnheiten anschließen müssen. Bei uns war das nicht so. Bei uns hat sich das Kirchenwesen seit der Reformation ruhig entwickeln können... Wenn wir nun dieses wohlgeordnete und seit Jahrhunderten in einer normalen Entwicklung vorgeschrittene Kirchenwesen aufgeben – wir werden es aufgeben müssen, es werden soundsoviele Umorganisationen kommen –, dann müssen wir doch einmal deutlich sagen, daß das ein Sprung ins Dunkle ist, den wir da machen, und wir wissen nicht, ob wir dabei gut fahren.“ Schon am 6.7.1933 führte Herrmann im Zusammenhang mit den Beratungen über das „Kirchliche Ermächtigungsgesetz“³⁰ aus: „Diese Bewegung [= die Deutschen Christen] kommt aus dem Norden und Osten unseres Vaterlandes; sie wäre bei uns in Hessen wohl niemals entstanden; denn unsere Verhältnisse sind von Grund auf andere und, wie wir sagen dürfen, bessere. Vor allem haben wir von jeher eifrig darüber gewacht, daß Kirche und Politik auseinandergehalten werden.“³¹

Die kirchenpolitische Option von Heinrich Steitz ist wesentlich durch Wilhelm Diehl geprägt. Ihm ging es um die Luther und Bucer verbindende Volkskirche auf der Basis der Augsburgischen Confession von 1530 im Verständnis der (diese abmildernden) Wittenberger Konkordie von 1536, und dies vor allem unter den Aspekten Gemeinde und Frömmigkeit, wofür ihm – wie auch bei Diehl – Landgraf Philipp der Großmütige eine wichtige Metapher war.³² Zunächst der biographische Rückblick von Heinrich Steitz:

„Im Mai 1938 wurde ich zu einer Vorstandssitzung der ‚Vereinigung für Hessische Kirchengeschichte‘ in den Darmstädter Hof eingeladen. Bei einem Glase Wein drängten sich in so kurzer Zeit so viele wissenschaftliche Fragen zusammen, daß es mir schwer ward, die neuen Forschungsergebnisse recht zu würdigen. Prälat Diehl ließ eine lange Zahlenreihe von Urkunden, Akten und Kirchenbüchern aufmarschieren, die er in den letzten Tagen auf seinem Arbeitstisch hatte. Staatsarchivdirektor Herrmann erklärte den Plan zu den kirchengeschichtlichen Übungen am Friedberger Predigerseminar. Professor E. E. Becker gab eine Übersicht zu den zehn abgeschlossenen Bände der ‚Beiträge‘. Angesichts solcher Arbeitspläne liegt es nahe, von Historikern zu sprechen. Dagegen muß ich die Worte stellen, mit denen Professor Becker mir von der Verantwortlichkeit gegenüber solcher Arbeit sprach: ‚Sie hörten die Arbeitsberichte von drei graduierten Theologen. Wir wollen mit unserem Forschen unserer hessischen Kirche dienen. Wir arbeiten für das Pfarramt, für die Gemeinde, für das kirchliche Leben. Wenn dabei etwas für verwandte Gebiete – die Heimat- und Familienforschung, die Rechts- und Volkskunde – abfällt, so sei das gern gegeben. Anfang und Ziel unserer Arbeit aber bleibt der Dienst an der Kirche. Wir schaffen als Theologen.“ In dem Bericht über „50 Jahre Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung“ von Heinrich Steitz in der Theologischen Literaturzeitung (ThLZ 1950, Sp. 639) heißt es im Blick auf die Zielsetzung der Vereinigung (§ 1 der Satzung vom 5.10.1950): „Für Kenner der Jüngerer hessischen Kirchengeschichte ist in diesem Paragraphen eine Entwicklung angedeutet, die seit einem Vierteljahrhundert alle weitschauenden Kirchenmänner in unserem Raum bewegt hat. Als in den zwanziger Jahren die Marburger Konferenz zusammentrat, um den Zusammenschluß der Kirchen im Gebiet Landgraf Philipps des Großmütigen vorzubereiten, stieß sie unablässig auf Schwierigkeiten und Hindernisse. Die Kirchengeschichtliche Vereinigung umspannt als erster Verband das Gebiet der alten hessischen Kirche und bildet so an einem kleinen Zweig kirchlicher Arbeit die Erfüllung des nie aufgegebenen Wunsches der Väter der Marburger Konferenz“, zu denen auch Wilhelm Diehl zählte.

Die Kurzbiographien von Diehl, Herrmann und Becker faßt Steitz in seinem Forschungsüberblick so zusammen: „Die drei Forscher ... arbeiteten zusammen und kamen doch aus verschiedenen theologischen Lagern. Positive Theologie [Becker], Mitte [Diehl] und liberale Theologie [Herrmann] vereinten sich. Die drei großen hessischen Pfarrkonferenzen hielten in ihnen gleichsam gemeinsame Tagung ab. Niederwöllstädter [Positive], Friedberger [Mitte] und Frankfurter Konferenz [Liberale] waren Ausdruck ihrer wissenschaftlich-theologischen Haltung. Im Dienst der Kirche standen sie nebeneinander. Das ist das Bild, das wir rückschauend aus der ganzen Zeit der Pfarrkonferenzen gewinnen: in der theologischen Wissenschaft gingen sie getrennte Wege, aber in der Gemeindearbeit traten sie zusammen. Darin haben die hessischen Pfarrkonferenzen ihre Eigenart, die sich nur aus dem hessischen Kirchentum verstehen läßt.“ Daß dieses Bild dann durch den sog. „Kirchenkampf“ an nicht wenigen Stellen durcheinandergewirbelt wurde, sei erwähnt! Allerdings dürfen die Spuren der hessen-darmstädtischen Kirche und ihrer Pfarrerschaft bei diesen Auseinandersetzungen nicht übersehen werden! Hessen-darmstädtische, also großherzoglich - volksstaatliche Pfarrer waren meistens Vertreter einer auf Bibel, Gesangbuch und Katechismus beruhenden vor allem seelsorgerlich ausgerichteten Volkskirche mit einer eher liberalen, die einzelnen Gemeinden gebührend beachtenden Verfassungstradition unter Einschluß von kulturprotestantischen Elementen im Sinne einer Vermittlung von Heils- und Bildungswissen. Stärkung der Zusammengehörigkeit bei Wahrung des eigenen Charakters stand hier vor Konfrontation! Schwerpunkte der hessen-darmstädtischen Volkskirche waren die beiden Funktionskanäle Vermittlung oberster Werte und helfende Begleitung in Krisensituationen und an Wendepunkten des Lebens. Die Beachtung des Individuums stand letztlich vor Wünschen nach neuer, antimodernistischer Vergemeinschaftung. Volksnah ohne Ansehung der Person, integrativ ohne Verzicht auf eigenen Standpunkt, gemäßigt national ohne nationalistisch: Das waren Kennzeichen der hessischen Kirche, wie sie z.B. Prälat Wilhelm Diehl vertrat. Dies wirkte sich dann auch im Blick auf die „Bekennende Kirche“ aus! Hessen-Darmstadt war hier keinesfalls eine Kopie der preußischen Bekennenden Kirche, die territorial eher in Nassau und in Frankfurt a. M. beheimatet war, aus der auch Martin Niemöller stammte und deren wesentliches Kennzeichen z.B. die Polemik gegen Aufklärung und Idealismus, Subjektivitätskritik, neue neoromantisch-organologische Sozialmetaphysik und die Suche nach neuer unbedingt bindender Autorität im Interesse von Abgrenzung war. Die Geschlossenheit und Gesinnungshomogenität einer kleinen Gruppe als entscheidendes Kriterium wahren Christseins war vielen hessen-darmstädtischen Pfarrern fremd. Sie vertraten eher – darin gut hessen-darmstädtisch – ein ethisch-

politisches als ein dogmatisches Kirchenkampfkonzep, demzufolge nicht einfach tradierte Bekenntnisse zu verteidigen waren, sondern primär die „ethischen Irrlehren“ der deutsch-christlichen Gruppen zu bekämpfen seien: so formulierte es der liberale Theologe Hermann Mulert. Es sollte vor allem verhindert werden, daß „die Kirchengemeinde fremd regiert wird“, war doch das auf „Einheit“ und „Führung“ ausgerichtete autoritäre Vorgehen des jungen Landesbischofs Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich gegen bisherige Führungseliten der nassau-hessischen Kirche eine wichtige Mitursache für die Entstehung und (vor allem) Ausbreitung der BK und des „Kirchenkampfes“ in Nassau-Hessen. Als (im Sinne der Religionsgeschichtlichen Schule) liberalem Theologen ging es Landesbischof Dietrich „nicht so sehr um inhaltliche Veränderung der Verkündigung der Kirche, sondern um die Durchsetzung des Führerprinzips“ (Karl Herbert), das allerdings auch späteren Repräsentanten der Bekennenden Kirche zumindest 1933 nicht fremd war.

Bereits hier wird deutlich: Der Terminus „Kirchenkampf“ ist nur zu oft weniger eine Beschreibungs- als vielmehr eine Deutungskategorie, deren Geltung von der (vor allem kirchenordnungsmäßig und auch medial vermittelten) Deutungshoheit abhängt. Demgegenüber gilt es, der bisherigen oft kirchenpolitisch oder sozialgeschichtlich orientierten kirchlichen Zeitgeschichtsforschung eine stärker subjektorientierte, d.h. aber auch mikrohistorisch ausgerichtete und verstehend-hermeneutisch arbeitende „Kulturgeschichte“ einschließlich der Religionskultur zur Seite zu stellen. Dazu gehört, neben der Themenverschiebung zu Symbolen, Diskursen und kollektiven Repräsentationen, vor allem aber auch eine solche zu individuellen Erlebniswelten und Wahrnehmungsweisen, wie sie gerade auch in Biographien zum Ausdruck kommen. Die Oberflächentechnik einer Schwarz-Weiß-Malerei erschwert, ja versperrt den Weg zur Wahrheit. Wo die Tatsachen in Dunkel gehüllt sind, hilft die Legende nach.

Zur Unabhängigkeit der Vereinigung

Von Anfang an spielte die Frage einer (gewissen) Unabhängigkeit der Vereinigung gegenüber Institutionen und auch kirchenpolitischen Gruppen eine wichtige Rolle. Exemplarisch sei hier auf Ludwig Clemm hingewiesen, der am 7.4.1949 an Heinrich Steitz schrieb³³: „Wir müssen alles tun, was möglich ist, um wirklich frei zu sein um der Wissenschaft willen, frei einem Verleger gegenüber, aber auch frei der Landeskirche gegenüber. Denn ein Verleger wird leicht in der Lage sein können, wegen der Person des Herausgebers oder wegen des Inhalts (wenn etwa unerwünschte Ansichten das Geschäft hindern könnten. Beispiele gab's im Dritten Reich genug) einen durchaus unerwünschten Einfluß geltend zu machen. Und auch eine Abhängigkeit von der Kirchenleitung könnte da hemmend sein. Selbstverständlich hat die Kirche ein Bedürfnis und auch ein Recht, Fragen, die für sie von besonderem Belang sind, geschichtlich geklärt zu sehen, und dazu sind wir da. Wir müssen aber, auch rein äußerlich, in der Lage sein, ein wissenschaftliches Ergebnis, das der Kirche vielleicht im Augenblick nicht gerade genehm ist, aussprechen und vertreten zu können. Wir wollen eben nicht ein Erzeugnis der kirchlichen Presse sein, sondern eines der wissenschaftlichen Forschung. Nach welcher Richtung meine Besorgnisse gehen, möge Dir folgendes erläutern: Als ich OKR Grein [BK] anrief und wir über die Tagung bzw. das neue Jahrbuch sprachen, meinte er, da könne man ja Bérgen als den Mann für die kirchliche Presse hinschicken (das hätte dann zur Abhängigkeit bzw. zu unangemessenem Einfluß einer kirchenpolitischen Gruppe, wenn nicht des Evangelischen Bundes mit antikatholischer Spitze führen können; beides müssen wir durchaus vermeiden). Ich habe ihm das dann ausgedrückt und habe ihm gesagt, daß wir auf seine [= Greins] Anwesenheit großen Wert legen.“

Am 21.4.1949 legte Clemm noch einmal im Blick auf den Evangelischen Presseverband (Pfr. Lic. Dr. Jost) nach: „Zu dem Brief von Jost kann ich nur sagen, daß unser Jahrbuch niemals eine Sache des Preßverbandes werden darf. Aufgabe unserer Vereinigung ist allein die wissenschaftliche Arbeit, deren Ergebnisse den Bedürfnissen des Tages nicht immer entsprechen. Eine Verbindung mit dem Preßverband könnte leicht dazu führen, daß man uns für irgendwie gebunden oder abhängig hält. Und das darf nicht sein, um der Wahrheit willen. Ich sende Dir hier auch meinen Bericht über unsere Bischofsheimer Tagung. Ich habe Wert darauf gelegt, die Unabhängigkeit der Vereinigung in ihren Arbeiten gegen die Arbeiten des Preßverbandes abzugrenzen. Ebenso ist es für mich selbstverständlich, daß wir zwar Diener der Kirche, aber doch nicht ohne weiteres sozusagen Angestellte der Landeskirche sind. Um es an einem Beispiel zu erläutern: Die Landeskirche könnte sehr wohl die Bearbeitung dieses oder jenes Gegenstandes, der für sie

von besonderem Interesse ist, wünschen: sie dürfte aber auf das Ergebnis der Untersuchungen keinen Einfluß auszuüben versuchen. Natürlich ist dieses Beispiel heute nur theoretisch gemeint. Ich nehme selbstverständlich an, daß auch die Landeskirche uns das Recht der freien Forschung einräumen wird. Aber es schadet nichts, auch einmal theoretisch an das Gegenteil zu denken und diese Möglichkeit irgendwie mit in Rechnung zu stellen. Das ist für mich der Grund, weshalb ich so sehr dagegen bin, daß irgend jemand von Amts wegen in einem ausschließlich wissenschaftlichen Gremium sitzt.“ Clemms erwähnter Beitrag in „Weg und Wahrheit“³⁴ führt das weiter aus: „Was will diese neue Kirchengeschichtliche Vereinigung? Sie will kurz gesagt der Kirche ... auf ihre Weise einen Dienst leisten. Auf ihre Weise, das bedeutet: mit den Mitteln der wissenschaftlichen Forschung und unabhängig von Richtungen irgendwelcher Art, unabhängig auch von tagespolitischen Fragen und Bedürfnissen geschichtliche Erkenntnisse zu gewinnen suchen. Ausgangspunkt für unsere Arbeit bleibt einmal die Tatsache, daß die Lage, in der wir jetzt stehen, sich gegenüber von 1901/14 völlig verändert hat, zum andern aber auch die nicht minder gewichtige Tatsache, daß die neue Landeskirche die Bürde einer langen geschichtlichen Entwicklung, welche die früheren Gliedkirchen mitgebracht haben, zu tragen hat. Sie steht am Beginn eines neuen Weges... Freilich dürfen wir nicht verkennen, daß die Basis für unsere Arbeit schmaler geworden ist, ihr Widerhall nachgelassen hat: Das Zurücktreten der historisch-kritischen Theologie ... hat weithin auch das kirchengeschichtliche Interesse zurücktreten lassen. Damit wird aber auch eine (übrigens nicht neue) Gefahr deutlicher, als sie es früher war, nämlich daß diese Kirchengeschichte vorzugsweise nur noch zur Begründung oder Verteidigung der eigenen Position kirchlicher oder kirchenpolitischer Gruppen benutzt werden könnte, daß sie aus einer Dienerin der Wahrheit zu einer zweckbestimmten Hilfsdisziplin wird. Kein Zweifel, daß wir uns von einer solchen, jeden Wissenschaftsbegriff zerstörenden Auffassung fernzuhalten haben. Hinzu kommt als ebenso wichtiges Moment, daß etwa im Pfarramt der Zuwachs an Amtsaufgaben nicht geeignet ist, eine vorhandene Neigung zur kirchengeschichtlichen Arbeit zu fördern. Dabei ist die Pflege der Kirchengeschichte nötiger denn je... Die Geschichte ist freilich nicht ohne weiteres die große Lehrmeisterin, als welches sie gerne hingestellt wird. Die Situation und ihre Prämissen, politische wie geistige, die Personen ihrer Träger wie Diener ändern sich ständig. Aber die Probleme wiederholen sich oder ähneln einander...“

Nun kommt Clemm auf die Frage der Schwerpunktbildung kirchengeschichtlicher Arbeit zu sprechen: „Allgemein gesprochen wird man auf das Herausarbeiten wesentlicher Gesichtspunkte Wert legen, man möchte von dem bisher vielfach üblichen Überwiegen des historisch-antiquarischen Details, mehr noch von der dahinter stehenden Blickrichtung warnen. So unabdingbar die Forderung nach sauberer, exakter Detail-Arbeit ist, so darf sie doch nicht zum Ausbreiten eines geschichtlichen Kleinkrams führen...“ Ob Clemm sich hier der allgemeinen Zustimmung zumindest des Vorstands der Vereinigung erfreuen konnte? Jedenfalls hat er in einem Brief an Steitz vom 7.4.1949 seine Ausführungen in Bischofsheim als „Laien-gedanken“ heruntergespielt!

Die 50Jahr-Feier der Kirchengeschichtlichen Vereinigung (5.10.1950)

Für den 5.10.1950 wurden „alle Pfarrämter, Freunde und Förderer der Kirchengeschichtsforschung in Hessen, Nassau, Frankfurt a. M., Kurhessen und Waldeck“ nach Frankfurt zur „50Jahr-Feier der Kirchengeschichtlichen Vereinigung“ eingeladen. Neben dem Jubiläumsdatum fällt die ausdrückliche Erwähnung von „Kurhessen und Waldeck“ als Adressaten der Einladung auf.

Was die Feier selbst anbelangt, so hat Steitz³⁵ diese 1976 noch einmal nachgezeichnet: „Am 30.1.1901 wurde die ‚Vereinigung für Hessische Kirchengeschichte‘ zu Friedberg (Hessen) gegründet. Ihr Forschungsbereich war das Gebiet der ‚Evangelischen Landeskirche des Großherzogtums Hessen‘, seit 1919 der ‚Evangelischen Landeskirche in Hessen‘. Gültig war die Satzung von 1901. Vorsitzender war Wilhelm Diehl von 1901 bis 1944... Am 30.3.1949 trat die letzte Hauptversammlung der ‚Vereinigung für Hessische Kirchengeschichte‘ zu Bischofsheim bei Mainz zusammen; dabei wurde festgestellt, daß die ‚Vereinigung‘ ihre Tätigkeit beendet. Am 30.3.1949 wurde die ‚Kirchengeschichtliche Vereinigung in Hessen und Nassau‘ zu Bischofsheim bei Mainz gegründet. Ihr Forschungsbereich war das Gebiet der ‚Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau‘. Geschäftsführender Vorsitzender war Heinrich Steitz. Er war zugleich Herausgeber des ‚Jahrbuchs der Kirchengeschichtlichen Vereinigung in Hessen und Nassau‘, das als Band 1 im Jahre 1949 erschien. Am 5.10.1950 wurde die ‚Hessische Kirchengeschichtliche Vereini-

gung‘ zu Frankfurt am Main gegründet. Ihr Forschungsbereich sind die Gebiete der ‚Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau‘ und der ‚Evangelischen Landeskirche von Kurhessen-Waldeck‘. Gültig war die Satzung von 1950.³⁶ Bis zur Neuordnung 1951 blieb Heinrich Steitz geschäftsführender Vorsitzender. Gewählte Vorsitzende waren: 1952-1956 Karl-Hermann May, 1956-1965 Ludwig Clemm, seit 1965 Alfred Niebergall...“³⁷

Mit der „50 Jahr-Feier“ war also die schon im März 1949 vorgesehene Ausdehnung des Arbeitsbereichs der Vereinigung auf das Gebiet der EKKW verbunden. Dadurch war auch ein neuer Name notwendig: Nach „Vereinigung für Hessische Kirchengeschichte“ (1901-1949) und „Kirchengeschichtliche Vereinigung in Hessen und Nassau“ (1949/50) heißt es nun: „Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung“ (ab 5.10.1950).³⁸ Das Wort „Hessen“ signalisiert Kontinuität. Jedoch ist in historischer Perspektive in der jeweiligen Fassung des Vereinsnamens ein „anderes“ Hessen gemeint: 1901 war es das Großherzogtum Hessen, 1949 das Hessen der EKHn und 1950 (zumindest auch) das Hessen Philipps des Großmütigen, also auch der EKKW. Diehls Vision hatte wenigstens hier ihre Verwirklichung gefunden.

Zur Themenfindung der Jahreshauptversammlungen

Was die Themenfindung für die Vorträge auf der Jahreshauptversammlung am 5.10.1950 anbelangt, so spiegelt sie auch Verlegenheiten in einer Anfangs- bzw. Wiederbeginnsituation wider. Offenbar war man im Vorstand der Überzeugung, über die Gewinnung bekannter Persönlichkeiten als Referenten Interesse für die Tagung und für eine Mitgliedschaft wecken zu können. Die Themenauswahl wollte man in erster Linie den Referenten überlassen, auch wenn man dazu – eher zaghaft – Vorschläge machte. Bald spielte der grundsätzlich jährliche Wechsel des Ortes der Jahreshauptversammlung zwischen dem Gebiet der EKHn und der EKKW hier eine wichtige Rolle; bei der Wahl des Ortes war oft sein Eingebundensein in ein bestimmtes Jubiläum oder Ereignis entscheidend, was dann auch die jetzt eher fachlich orientierte Referentenauswahl bestimmte.

Doch zurück zur Jahreshauptversammlung am 5.10.1950! In der Einladung für den 5.10.1950 wurden drei wissenschaftliche Vorträge angekündigt: Georg Biundo: Die Aufgaben und die Bedeutung der heimatlichen Kirchengeschichtsforschung. – Wilhelm Maurer: Das Bild der hessischen Reformation bei August Vilmar und Heinrich Hepp – Karl Heussi (Jena): Das Problem einer Theologie der Geschichte. Diese Programmpunkte sind aber erst das Ergebnis eines längeren Findungsprozesses; Heussis Vortrag mußte zudem (aus mir nicht bekannten Gründen) ausfallen. Am 17.6.1950 lud Steitz den Mainzer Kirchenhistoriker Prof. D. Dr. Walter Völker zu einem „wissenschaftlichen Vortrag aus seinem Fachgebiet“ ein: „Wenn wir uns erlauben dürfen, Ihnen zur Themawahl einen Vorschlag zu unterbreiten, so möchten wir Sie bitten, aus dem Gebiet ‚Wesen und Aufgabe der Territorial-Kirchengeschichts-Forschung‘ zu berichten.“ Da Völker nicht antwortete, richtete Steitz am 14.7.1950 an Prof. D. Heinrich Bornkamm (Heidelberg) die Anfrage, am 5.10.1950 einen Vortrag „wenn möglich über eine Fragestellung aus dem Gebiet der hessischen Kirchengeschichte“ zu halten. Am 17.7.1950 sagte Bornkamm wegen Überlastung ab: „Vielleicht ist Herr Professor D. Maurer in Marburg, der ja ein besonderer Kenner der hessischen Kirchengeschichte ist (auch ein Verehrer des Prälaten Diehl), dazu bereit“. Am 19.7.1950 bat Steitz Prof. D. Meinhold (Kiel) um „den ersten der beiden wissenschaftlichen Vorträge von etwa 45 Minuten Dauer“ am Vormittag: „Wir dachten dabei an ein Thema in der Richtung ‚Was heißt und zu welchem Ende treibt man Territorialkirchengeschichte?‘“ Am 18.8.1950 schrieb Steitz an Prof. Dr. Georg Biundo (Roxheim/Mainz) und bat ihn, seinen auf der Hauptversammlung des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde gehaltenen Vortrag „Die Aufgaben und die Bedeutung der heimatlichen Kirchengeschichtsforschung“ auch in Frankfurt zu halten. „Das zweite Referat wird Herr Propst Lic. W. Maurer halten über den Konfessionsstand der hessischen Kirchen“. Biundo war, wie sein Schreiben vom 22.8.1950 zeigt, darüber verärgert, daß er „nun in die Bresche springen“ solle, sagte aber dann doch zu.

Was den zweiten Vortrag anbelangt, so erwähnt Steitz am 17.6.1950 eine Einladung an Staatsarchivdirektor Dr. Dehio (Marburg), der aber am 21.6.1950 abgesagte. Am 30.6.1950 wendet sich Steitz an Prof. D. Dr. Ernst Benz (Marburg): „Für den zweiten Vortrag, der einen Gegenstand aus der Geschichte unseres Kirchengebiets behandeln soll, erlauben wir uns, Sie zu bitten... Die Auswahl des Stoffes möchten wir Ihnen überlassen.“ Auch Benz lehnte ab. Am 21.7.1950 teilt Maurer Steitz mit, daß er „einen der beiden Vorträge“ übernehmen wolle. „Parat habe ich einen Vortrag allgemeineren Inhalts mit dem Thema: ‚Hes-

sen zwischen Ost und West'. Aber ich frage mich, ob diese Formulierung heute nicht zu aktuell ist. Ich würde gerne auch etwas Grundsätzliches sagen zur Frage des hessischen Bekenntnisstandes (eine Auseinandersetzung zwischen Heppe und Vilmar). Ich überlasse Ihnen die Wahl des Themas.“ Steitz favorisierte am 22.7.1950 das erste Thema; nach Rücksprache mit dem Vorstand bittet er allerdings am 18.8.1950 Maurer, „das andere zu nehmen“. Maurer schlägt am 21.8.1950 als Themaformulierung vor: „Das Bild der hessischen Reformation bei Heinrich Heppe und August Vilmar“. Am 31.8.1950 korrigiert Maurer seine Formulierung: „Nachdem ich angefangen habe, mich mit meinem Thema vom 5.10. näher zu befassen, wird mir die Abhängigkeit Heppes von Vilmar klar auch an den Punkten, da er ihn bekämpft. Trotzdem also Vilmars Geschichte des Konfessionsstandes nach Heppes einschlägigen Arbeiten geschrieben ist, möchte ich seinen Namen doch an erster Stelle setzen: Das Bild der hessischen Reformation bei August Vilmar und Heinrich Heppe.“

Ein komplexes Bild! Offenbar waren aber die Vorbereitungen noch komplizierter! So war Dr. Erwin Kleinstück durch Stadtarchivdirektor Dr. Meinert (Frankfurt) um einen Vortrag über „Johann Friedrich von Meyer. Ein Beitrag zur Erweckung in Frankfurt am Main“ gebeten worden, was aber aus Termingründen scheiterte. Über die Verhandlungen mit Heussi (Jena) habe ich in den Akten nichts gefunden.

Die Tagesordnung sah ferner eine Andacht am Beginn durch den Frankfurter Propst Karl Goebels und eine Schlußandacht durch Studienrat Hans von der Au vor. Am 31.8.1950 wandte sich Ludwig Clemm an Steitz: „Ob es nötig ist, mit einer ausgesprochenen Andacht zu beginnen und zu schließen, will mir nicht ganz zwingend erscheinen. Natürlich geht der Sinn unserer Arbeit durchaus in die Richtung einer kirchlichen Aufgabe, andererseits sind es auch wieder vielfach ganz weltliche Dinge, die zur Rede stehen, und es werden auch manche Teilnehmer anwesend sein, die diese ausgesprochene Form der Eröffnung und Schließung nicht für nötig halten. Doch will ich damit durchaus keinen Widerspruch anmelden; mir persönlich ist es schon recht. Ich lebe nur leicht, auch bei anderen Gelegenheiten, in der Sorge, derartige sehr wichtige Dinge durch allzu häufigen Gebrauch oder auch durch Anwendung in Fällen, wo sie nicht unbedingt geboten sind, doch etwas in ihrem Werte beeinträchtigt zu sehen.“³⁹

Was die Einbeziehung von Kurhessen-Waldeck konkret anbelangte, so schlug sie sich zunächst vor allem in der Berücksichtigung bei der Zusammensetzung des Vorstandes, bei der Wahl der Tagungsorte und auch bei der Gestaltung des Jahrbuchs nieder. Der „Bezug zur Basis“ ließ offenbar zu wünschen übrig. So schrieb Ludwig Clemm nach seiner Wahl zum Vorsitzenden der HKV am 26.10.1956⁴⁰ an Bischof D. Wüstemann (Kassel): „In unserem Vorstand ist ... Ihre Landeskirche sehr gut vertreten... In den bisher erschienenen Bänden unseres Jahrbuchs ist die kurhessische Kirchengeschichte oder auch, soweit es sich um Themen vor 1600 handelt, die gesamthessische Kirchengeschichte gut vertreten. Die Mitgliederzahl unserer Vereinigung läßt nun leider sehr zu wünschen übrig, ob nun Pfarreien oder Einzelmitglieder in Frage kommen... Unsere Arbeit hat in den Kreisen der Pfarrerschaft der verschiedenen Kirchengebiete noch nicht die Anteilnahme und die Verwurzelung gefunden, die auch für den praktischen Pfarrdienst Früchte tragen könnte. Da wir nun gerade in diesem Jahr in Kurhessen getagt haben, so möchte vielleicht ein Hinweis auf den Beitritt zu unserer Vereinigung in Ihrem Amtsblatt nützlich sein...“ Sodann bedankte sich Clemm für einen einmaligen Zuschuß von 300 DM, um dann fortzufahren: „Wir würden es natürlich mit Freude und Dank begrüßen, wenn die diesjährige Einmaligkeit sich allmählich zu einem Dauerzustand kristallisieren möchte“, eine Bitte, die die Geschichte der HKV als „cantus firmus“ durchzieht.

Im November 1965 wurde der Marburger praktische Theologe Prof. D. Alfred Niebergall als Nachfolger von Clemm zum Vorsitzenden der HVK gewählt. Am 27.1.1966 schrieb er an Bischof D. Vellmer (Kassel): „So sehr ich mich für alle Fragen interessiere, die mit der Kirchengeschichte unseres Landes zusammenhängen und so sehr ich mich der Arbeit der Kirchengeschichtlichen Vereinigung verbunden weiß, so habe ich der mehrfachen Bitte um Übernahme des Vorsizes nur sehr zögernd⁴¹ und unter manchen Vorbehalten entsprochen, da ich durch die Ihnen bekannten Arbeiten und meine weiteren persönlichen wissenschaftlichen Pläne schon sehr reichlich in Anspruch genommen bin. Ich meinte jedoch, mich dieser Bitte auch deswegen nicht entziehen zu sollen, weil auf diese Weise der Vorsitz – nach meiner Kenntnis zum ersten Mal – in das Gebiet unserer Landeskirche fällt.“

Für den Bischof antwortete am 9.2.1966 OLKR Dr. Blesse: „Wir freuen uns darüber, daß Sie den Vorsitz der HKV übernommen haben. Es ist tatsächlich das erste Mal, daß der Vorsitz in das Gebiet unserer Lan-

deskirche fällt. Dies mag z.T. seine Ursache darin haben, daß die Zusammenarbeit der beiden hessischen Landeskirchen auf dem Gebiet der kirchengeschichtlichen Forschung erst seit dem Ende des letzten Krieges zustande kam. Während meiner Mitgliedschaft im Vorstand der HKV habe ich aber auch beobachten können, daß das kirchengeschichtliche Interesse im Bereich der südhessischen Kirche größer zu sein scheint als bei uns. Unsere Versuche, das Interesse für die kirchengeschichtliche Arbeit bei uns stärker zu wecken, hatten leider keinen Erfolg. So liegt das nicht erreichte Ziel noch vor uns."

Daß in solchem Schriftwechsel sich auch die „Großwetterlage“ im Blick auf das durch verschiedene Traditionen und Interessen geprägte Grundverhältnis von EKHN und EKKW widerspiegelt, sei erwähnt. Auf der anderen Seite ist zu betonen, daß Auseinandersetzungen im Vorstand bei der Wahl des Nachfolgers des am 29.12.1978 verstorbenen Prof. Niebergall gerade nicht durch „Nord-Süd-Spannungen“ ausgelöst wurden, sondern vor allem in dem Bemühen nordhessischer Vorstandsmitglieder ihren Grund hatten, die Unabhängigkeit der HKV gegenüber dem Kasseler Landeskirchenamt zu wahren. Konkreter Anlaß dazu war, daß OLKR Günter Bezenberger (Kassel) als Kandidat für Niebergalls Nachfolge ins Gespräch gebracht worden war. Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden.⁴² Am 5.6.1979 beschloß der Vorstand der HKV, „der Mitgliederversammlung keinen eigenen Vorschlag (für die Wahl zum Vorsitzenden) zu unterbreiten. Von einzelnen Vorstandsmitgliedern wurde erklärt, daß sie Herrn OLKR Bezenberger und Herrn Prof. Dr. Rühl (Friedberg) vorschlagen werden. Erwägungen, Herrn Prof. Steitz zu motivieren, noch einmal für das Amt zu kandidieren, scheiterten an dessen Widerstand“. In der Mitgliederversammlung am 5.6.1979 wurden aus der Versammlung heraus Bezenberger, Rühl und Steitz vorgeschlagen. Steitz lehnte die Kandidatur ab; Rühl bat, Bezenberger zu wählen; er stellte sich aber „für eine Mitarbeit als Amtsträger im Vorstand“ zur Verfügung. Die Wahl fiel dann auf Bezenberger, der die HKV bis 1985 gut, engagiert und umsichtig leitete und durch intensive Kontaktpflege und Mitgliederwerbung dazu beitrug, die HKV auch im Gebiet der EKKW stärker zu verankern.

Die Anfänge des „Jahrbuchs“

Am 29.6.1949 fand in Bischofsheim bei Mainz eine Vorstandssitzung der Vereinigung statt. Im Protokoll heißt es: „Es wurde beschlossen, 1949 das erste Jahrbuch der Kirchengeschichtlichen Vereinigung in Hessen und Nassau herauszubringen... Wegen Druck und Verlag werden Verhandlungen aufgenommen. Die Vereinigung beabsichtigt drei Preisarbeiten bei den Universitäten Mainz, Frankfurt und Marburg zu stellen...“ Am 17.8.1949 beschloß der Vorstand, der Druckerei Lembeck in Frankfurt den Druck von Band 1 des Jahrbuchs zu übertragen, das im Selbstverlag der Vereinigung erscheinen soll. Am 10.1.1951 übertrug der Vorstand den Druck von Band 2 des Jahrbuchs der Druckerei Bindernagel in Friedberg, was sich als ein Glücksfall herausstellte!

Schon bei der Gründung der „Vereinigung der Hessische Kirchengeschichte“ 1901 spielte, wie bei der Wiederaufnahme der Arbeit 1949, die Frage eines Publikationsorgans eine wichtige Rolle. Von hier aus ist der schnelle Vorstandsbeschluß vom 29.6.1949 verständlich. Ob sich aber der Vorstand über die damit verbundenen Finanzierungsprobleme im Klaren war? Offenbar hoffte man darauf, daß die Kirchenleitung der EKHN die Gemeinden zum Bezug des Jahrbuchs verpflichten würde, entsprechend einer Regelung der territorial betroffenen Diözesen für das katholische „Archiv für mittelhessische Kirchengeschichte“. So lautete jedenfalls das Schreiben von Steitz an die Kirchenleitung der EKHN⁴³ vom 7.10.1949: „Im Dezember 1949 erscheint Band 1 (1949) des Jahrbuchs der Kirchengeschichtlichen Vereinigung in Hessen und Nassau. Der Band wird im Buchhandel etwa 10,00 DM kosten. Die Mitglieder der Kirchengeschichtlichen Vereinigung erhalten ihn als Jahresgabe 1949, sofern der Mitgliedsbeitrag mit 6,00 DM für das Jahr entrichtet ist. Da dieses Jahrbuch für alle Pfarreien unseres Kirchengebietes von großer Bedeutung ist, bitten wir die Kirchenleitung zu beschließen, daß alle Pfarreien den Band auf Kosten der Kirchenkassen erwerben müssen. Die Kirchengeschichtliche Vereinigung in Hessen und Nassau ist bereit, allen Pfarreien den Band zum Preis für Mitglieder, also für 6,00 DM, zuzüglich Porto und Verpackungskosten, zu überlassen. Für eine Mitteilung im Amtsblatt wären wir dankbar.“

Diese Hoffnung auf eine Art von „Zwangsmitgliedschaft“ der Gemeinden war nicht ganz unbegründet, hatte doch Kirchenpräsident D. Martin Niemöller in einem Vorwort zu Band 1 des Jahrbuchs das Unternehmen begrüßt: „...Ich bin der Überzeugung, daß dies Buch bei den Pfarrern und in den Gemeinden un-

serer Kirche auf ein weitgehendes Interesse rechnen kann, weil wir mit dem Zusammenschluß der früheren drei Landeskirchen in unserem Gebiet zur ‚Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau‘ selber ein neues Blatt in unserer Kirchengeschichte aufgeschlagen und seither zu schreiben begonnen haben. Darum ist unser Interesse an der Geschichte dieser unserer Kirche, d.h. an der Kirchengeschichte im Raum von Hessen und Nassau, nicht nur ein kühl wissenschaftlich-historisches; es ist aber auch nicht nur ein stimmungsmäßig romantisches, aus der Liebe zur Heimat und ihrer Vergangenheit geboren; es ist vielmehr ein überaus praktisches Interesse, das uns in der Zeit der Not und Bedrängnis, des Mangels und der drängenden Tagesaufgaben Kraft, Mühe und Kosten an kirchengeschichtlichen Aufgaben werden läßt.“

Bevor eine Entscheidung der Kirchenleitung ergangen war, kündigte die Vereinigung mit einer Zahlkarte und einem anhängenden Schreiben im Januar 1950 das Erscheinen von Band 1 neben den Mitgliedern der Vereinigung und den „Freunden der Heimatforschung“ auch den Pfarrämtern der EKHN an: „Alle Pfarrämter unseres Kirchengebietes benötigen diesen Band und die damit eröffnete Reihe für die Pfarrerbibliothek. Wir haben uns deswegen entschlossen, allen Pfarrämtern unseres Kirchengebietes den Band zuzuschicken... Wir bitten die Pfarrämter, den Betrag von DM 6,60 mit anhängender Zahlkarte auf unser Postscheckkonto ... zu überweisen.“

Das Geschrei mancher Betroffener war groß! Am 2.8.1950 teilte die Kirchenleitung Steitz Folgendes mit: „Sie bitten die Kirchenleitung, im Amtsblatt empfehlend auf Ihr Jahrbuch, Band 1, hinzuweisen und die Pfarrämter aufzufordern, den Betrag von 6,60 DM zu bezahlen. Wir sind bereit, das Jahrbuch in unserem Amtsblatt anzuzeigen und gemäß unserem Beschluß vom 17. Oktober 1949 den Kirchenkassen die Übernahme der Kosten zu empfehlen. Wir können aber nicht, wie Sie wünschen, die Kirchenkassen zwingen, daß sie den Betrag übernehmen und bezahlen. Es tut uns leid, wenn Sie, ohne unseren Hinweis im Amtsblatt abzuwarten, bereits das Jahrbuch an die Kirchenvorstände versandt haben sollten. Sie müssen damit rechnen, daß eine Reihe von Kirchenvorständen bei der angespannten Finanzlage sich zur Übernahme der Kosten des an sich wichtigen Buches nicht bereit erklären und für die Kirchenleitung keine Möglichkeit besteht, sie zur Zahlung zu zwingen.“

Mit Schreiben vom 4.8.1950 an die Kirchenleitung war Steitz um eine Schadensbegrenzung bemüht: „Wir danken der Kirchenleitung für die Bereitschaft, im Amtsblatt empfehlend auf unser Jahrbuch hinzuweisen. Es war nicht unser Anliegen, die Kirchenkassen zu ‚zwingen‘. Sollte der Text unseres Berichts zu diesem Mißverständnis Anlaß gegeben haben, so bitten wir um Entschuldigung. Die Kirchengeschichtliche Vereinigung hat das Jahrbuch allen Pfarrämtern zugestellt in der Überzeugung, daß diese Veröffentlichung allen Gemeinden einen Dienst erweisen könnte. Wir wollten damit zugleich auf die Arbeit der Kirchengeschichtlichen Vereinigung hinweisen...“ Daß Steitz sich über dieses Kneifen der Kirchenleitung sehr geärgert hat, weiß ich aus eigener Erfahrung! Auch der Versuch, in der EKKW das Jahrbuch über deren Preserverband zu plazieren (Schreiben von Steitz vom 2.9.1950), ging ins Leere.

Das Scheitern einer allgemeinen Bezugspflicht des Jahrbuchs durch die Kirchengemeinden könnte neben kirchenrechtlichen und finanziellen Ursachen auch theologische- und kirchenpolitische Gründe gehabt haben. Die Zeit der „Liberalen Theologie“ und die mit ihr eng verbundene Kirchengeschichte schien für nicht wenige Pfarrer vorbei zu sein. Auch ausbildungs- und prüfungsmäßig standen jetzt Exegese und Systematische Theologie im Vordergrund. Der Vorstand der Vereinigung hatte die Lage falsch eingeschätzt, auch wenn die mit der Nassauischen Union von 1817 befaßte Habilitationsschrift des Berkersheimer Pfarrers Dr. Alfred Adam, der ein wichtiger Vertreter der BK Nassau-Hessen war, den Inhalt des Jahrbuchs Band 1 in der Hauptsache ausmachte. Die Fehleinschätzung des Vorstands und die damit verbundenen Schulden brachten auch eine erhebliche Beeinträchtigung der weiteren Publikationsarbeit der HKV mit sich. So mußte Band 2 in zwei Heften erscheinen; auch der Umfang der folgenden Bände war erheblich geringer als der von Band 1. Wenn die HKV hier nicht den Chef der Bindernagelschen Druckerei Dr. Fritz Herrmann jr. mit seiner finanziellen Nachsicht und Geduld ihr gegenüber in ihren Reihen gehabt hätte, hätte sie wohl die Insolvenz anmelden müssen, spielte doch neben der erheblichen Belastung durch das genannte Anfangsdefizit auch die auf Freiwilligkeit beruhende Vereinsstruktur eine wichtige Rolle; Mitgliedszahlen, Mitgliedsbeiträge und zuweilen auch die Zahlungsmoral ließen sich nicht beliebig steigern. Auch durch den Bescheid der Kirchenleitung vom 2.8.1950 blieb die Vereinigung bis heute wesentlich auf Zu-

schüsse von Kirche und Staat angewiesen, die ursprünglich fallweise gewährt wurden (bzw. werden), was längerfristige Planungen erschwerte.⁴³ Die Mitgliedschaften von Gemeinden, die früher eine tragende Säule bildeten, erweist sich zunehmend als ein Unsicherheitsfaktor; Wechsel der Stelleninhaber und Stimmungen bei Pfarrern und Kirchenvorständen spielen hier eine besondere Rolle.⁴⁴

Zum Publikationswesen der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung

Ein wesentlicher Grund für die Gründung einer besonderen Institution zur Erforschung der hessischen Territorialkirchengeschichte lag auf publizistischem Gebiet: „Die Kräfte, die der Kirchengeschichte Hessens mehr als ein flüchtiges Interesse entgegenbringen, sollten sich nicht mehr wie bisher zersplittern in dieser oder jener Zeitschrift ..., sondern im Verein für Kirchengeschichte einen Sammelpunkt haben und in seiner Zeitschrift ein gemeinsames Organ – so schon Walter Köhler auf der Gründungsversammlung der Vereinigung 1901. Es war daher folgerichtig, daß nach der Wiederaufnahme der Arbeit der Vorstand bereits in seiner zweiten Sitzung (29.6.1949) die Herausgabe eines „Jahrbuchs“ und in der vierten Sitzung die Herausgabe der neuen Reihe der „Hessischen Volksbücher“ beschloß.

a) Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGv)

Der erste Band des „Jahrbuchs“ erschien noch 1949 unter dem Titel: „Jahrbuch der Kirchengeschichtlichen Vereinigung in Hessen und Nassau“. Mit Band 2 (1950/51) erscheint erstmals der seither gültige Titel: „Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung“ (JHKGv). Von 1952 an ist die Erscheinungsweise ab Band 3 jährlich.

Die Herausgeber: Band 1-2, 1949-1951: Heinrich Steitz; Band 3-7, 1952-1956: Hugo Grün; Band 8-17, 1957-1966: Heinrich Steitz; Band 18-44, 1967-1993: Karl Dienst; Band 45, 1994: Klaus Martin Sauer; Band 46, 1995: Hermann Otto Geißler/ Klaus Martin Sauer; Band 47, 1996: Klaus Martin Sauer in Zusammenarbeit mit Karl Dienst; Band 48, 1997: Klaus Martin Sauer in Zusammenarbeit mit Karl Dienst; Band 49, 1998: Karl Dienst in Zusammenarbeit mit Klaus Martin Sauer; Band 50, 1999: Artur Rühl; Band 51-53, 2000-2002: Artur Rühl/ Dieter Waßmann; ab Band 54, 2003: Reiner Braun.

b) Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte (QSHK)

Die Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte ergänzen das Jahrbuch und bieten die Möglichkeit, Themen in monographischer Darbietung zu behandeln. Der Themenbereich soll im wesentlichen hessische Kirchengeschichte umfassen, was jedoch eine Offenheit zu benachbarten und verwandten Fragestellungen z.B. aus der Kunst- und Kulturgeschichte wie zu biografischen Forschungen nicht ausschließt. Auch soll mit den „Quellen und Studien“ eine Möglichkeit zur kritischen Edition kirchengeschichtlich wichtiger Quellen geboten werden. Eröffnet wurden die „Quellen“ mit: Friedrich Battenberg/ Ekkehard Kätsch/ Herbert Kemler/ Klaus Martin Sauer (Hg.), Aspekte protestantischen Lebens im hessischen und nassauischen Raum. Festschrift für Karl Dienst zum 65. Geburtstag (QSHK 1), Darmstadt 1995. Als „Sonderband“ erschien inzwischen: Karl Dienst, Gießen – Oberhessen – Hessen. Beiträge zur evangelischen Kirchengeschichte, hg. im Auftrag der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung von Holger Bogs und Herbert Kemler, Darmstadt und Kassel 2010 (QSHK Sonderband).

c) Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau

Die „Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau“ erschien in Kooperation zwischen der Kirchenkampfkommision der EKHN und der HKV. Diese zuweilen für den Herausgeber des „Jahrbuchs“ nicht einfache Zusammenarbeit ist das Werk von Heinrich Steitz, der das Nebeneinander zweier wichtiger Publikationen im Bereich der EKHN verhindern wollte (s.u.). Was die Dokumentation anbelangt, so hatte die Kirchenleitung der EKHN am 22.11.1960 die Kommission zur Erforschung des Kirchenkampfes in Hessen und Nassau in der Zeit des Nationalsozialismus eingesetzt. Da wesentliche Teile der Aktenbestände der Ev. Kirche Nassau-Hessen durch Bombenangriff vernichtet worden waren, bestand die Arbeit der Kommission zunächst in der Sammlung von Archivmaterial aus Privathand und der Erfassung weiterer Bestände. Die so schließlich zustande gekommene Dokumentation ist grundsätzlich chronologisch angelegt, wobei gelegentlich inhaltlich eingrenzbarer Komplexe, Problemstellungen und andere Sinneinheiten

unter Zurückstellung der zeitlichen Rangfolge zusammengefaßt werden. Abgesehen vom ersten Band der Dokumentation, der geschlossen als Band 25/1974 des „Jahrbuchs der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung“ erschienen ist und der, entsprechend der historischen Ausgangssituation von 1933/34 (noch drei selbständige Landeskirchen!) die Ereignisse eher in Berichtsform darstellt, wobei Quellen referiert und kommentiert werden (Martin Hofmann/ Hans Friedrich Lenz/ Paul Gerhard Schäfer/ Johannes Stoll [Hg.], Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau Bd. 1, Die Evangelische Landeskirche in Hessen; Die Evangelische Landeskirche in Nassau; Die Evangelische Landeskirche Frankfurt am Main bis zum faktischen Zusammenschluß am 8. Februar 1934. JHKGv 25/1974), kam mit Band 2 ein anderes Verfahren zur Anwendung: Jeweils fertig bearbeitete Sachgebiete wurden meistens in Form von Quellenzitaten im jeweiligen Jahrbuch der HKV vorab veröffentlicht und später dann auch zu selbständig erschienenen Dokumentationsbänden zusammengefaßt, was neben Terminproblemen auch Probleme mit den Seitenzahlen mit sich brachte (s.u.). An der langjährigen Sammel-, Forschungs- und Editionstätigkeit der Kirchenkampfdokumentation haben (zu verschiedenen Zeiten) mitgewirkt: Karl Heinz Engelhart, Günther Flechsenhaar, Hermann Otto Geißler (faktisch letzter Kommissionsvorsitzender), Karl Herbert (er gehörte nominell zwar nie der Kommission an, war aber nicht nur im Blick auf die Quellenbeschaffung und -auswahl wichtig! Auf Herbert geht im Wesentlichen das Kirchenkampf-Bild der BK Nassau-Hessen zurück!), Martin Hofmann, Hans Friedrich Lenz, Ernst Sames, Paul Gerhard Schäfer, Johannes Stoll und Hans-Joachim Wuttge. Insgesamt sind 9 Bände (1974, 1979, 1981, 1983, 1986, 1989, 1992, 1995, 1996) erschienen. „Die Kommission zur Erforschung des Kirchenkampfes in Hessen und Nassau beendet mit Band 9 ihre Arbeit, die über mehr als 3 Jahrzehnte gedauert hat, eine Zeitspanne, in der die Zusammensetzung mehrfach wechselte. Zuletzt waren keine Kommissionsmitglieder mehr an der Arbeit, die noch aktiv am Kirchenkampf zwischen 1933 und 1945 teilgenommen haben. Die Restkommission hat die Arbeit zu Ende geführt in Verehrung für die Männer und Frauen, die alle Last jener Zeit zwischen Wahrheit und Irrtum getragen haben“ – so Hermann Otto Geißler im Vorwort zu Band 9.⁴⁵

Die weitere Arbeit an und mit einer solchen „Dokumentation“ sieht sich einer Reihe von (auch grundsätzlichen) Schwierigkeiten und Herausforderungen verschiedenster Art gegenüber, worüber bereits die ersten Kommissionsmitglieder in Band 1⁴⁶ Rechenschaft ablegten. Was die Mitglieder der Kommission mit den Lesern verbindet, ist die auch hermeneutisch wichtige Tatsache, daß historische Ereignisse in der Regel über Bilder, Wörter und Ideen angeeignet werden; wichtig ist ihre „Diskurspräsenz“: Nicht die historischen Ereignisse an sich, sondern die in Texten und Repräsentationen, die dem „Ereignis“ eine Form, eine Bedeutung und einen Termin gewähren, vorhandenen Bilder und Ideen wirken. Unsere Wahrnehmung wird über Kategorien gesteuert, die z.B. die Sprache, die Kultur und auch die Religion zur Verfügung stellen. Nicht nur wir denken. Es denkt auch in uns! Es ist sehr wahrscheinlich, daß „Zeitzeugen“ direkt oder indirekt in ihren Erzählungen oder bei ritualisierten „Erinnerungen“ auf „Erlebnis- und Kampf-Bilder“ Bezug nehmen oder sogar von ihnen gesteuert werden. Hinzu kommt die auch durch Erlebnis-, Kampf- und auch „Familien“- Bilder⁴⁷ geförderte (bewußte oder unbewußte) Vereinnahmung der Kirchenkampfgeschichte für kirchenpolitische oder sonstige Zwecke (etwa Zuschüsse für den Druck oder für Stellen). Deshalb ist es zu begrüßen, daß die Kommission – nach der Selbsteinschätzung ihrer umfangreichen Arbeit – bestrebt war, „eine einwandfreie, d.h. objektive, nach anerkannten wissenschaftlichen Grundsätzen überprüfbare Dokumentation vorzulegen, die dem – auch kritischen – Leser zu einer sachlichen, gerechten Wertung bzw. Bewertung jener Zeit verhilft und ihn von falschen Anschauungen befreit. Die Dokumentation soll nach dem Willen der Kommission ein auch für spätere Zeiten wichtiges Quellenmaterial für historische Arbeiten liefern. Eine zusammenhängende Darstellung der Ereignisse war uns jedoch genau so wenig wie eine Geschichte der Theologie des Kirchenkampfes aufgegeben. Sie hätte auch den Rahmen unserer Arbeit gesprengt. Sicher liegen hier wichtige Aufgaben für die Zukunft vor.“⁴⁸ Allerdings betont der letzte Vorsitzende der Kommission Pfarrer Hermann Otto Geißler in einer umfangreichen Forschungsarbeit über den Landesbischof der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich im Blick auf die „Grundlinie der Dokumentation“, „daß sie nicht so sehr der Aufarbeitung der differenzierten Abläufe des kirchengeschichtlichen Geschehens dienen sollte, sondern die Aufgabe hatte, den Widerstand der BK gegen die kirchenzerstörenden Maßnahmen des NS-Staates und seiner Gefolgschaft in den deutsch-christlichen Kirchenregierungen nachzuzeichnen, dies allerdings möglichst objektiv und schonungslos auch gegenüber dem Versagen der BK“⁴⁹, was natürlich – auch bei den damals

zeittypisch vorherrschenden hermeneutischen und kulturpolitischen Voraussetzungen – selbstlegitimatorische kirchen- und theologiepolitische Ziele und Zwecke – generell oder bei einzelnen Kommissionsmitgliedern – nicht ausschließt.

Daß diese Dokumentation aber auch nach eigenem Bekunden eine theologie- und (vor allem auch) kirchenpolitische Intention nicht ausschließt, geht (wenigstens für Kenner) schon aus dem Vorwort zu Band 1 hervor: „Die Ereignisse jener Zeit waren und sind von solcher Bedeutung, daß die Notwendigkeit ihrer Dokumentation wegen der zerstörten Archive noch zu Lebzeiten unmittelbarer Zeugen für spätere Zeiten und Forschungen eigentlich nicht bezweifelt werden sollte. Erkenntnisse und Maßstäbe der Kirchengeschichte, oft nach schweren Opfern erfahren, müssen gewahrt und weitergegeben werden.“⁵⁰ Dieses Anliegen einer „Bewahrung des Erbes des Kirchenkampfes“ bedeutet aber nicht den Ausschluß weiterer Forschungen! Erwähnt sei hier z.B. die Erforschung und Einbeziehung der „Oral History“.⁵¹ Hinzu kommt, daß für eine themenorientierte Bearbeitung der „Dokumentation“ gerade die Erforschung der jeweiligen Kontexte notwendig ist! Und hier ist die Literatur infolge der Hochkonjunktur der neuerdings als „Erinnerungskultur“ bezeichneten „Vergangenheitsbewältigung“ inzwischen ausgefüllt.

Bei allem Bemühen um „Objektivität“ der Darstellung darf nicht übersehen werden, daß solche Dokumentationen – ob gewollt oder nicht – zumindest für die heutigen Leser auch im Zusammenhang mit einer „Identitätsstiftung“ stehen. Hier geht es z.B. auch um die „Identität“ der EKHN als Bewahrerin des Erbes des Kirchenkampfes. Wie erhebt man aber historisch korrekt die Identität einer Landeskirche? Oft bietet sich hier ein Identitätsmosaik an. Auf den ersten Blick wird dann die ELKNH vor allem über den Machtmißbrauch des Landesbischofs und des Landeskirchenamtes, das Fehlen einer „geistlichen Leitung“, den Kampf der BK für „Schrift und Bekenntnis“ und die kirchenleitende Tätigkeit des Landesbruderrats (LBR) der BK, also vor allem über die Kirchenpolitik, nicht selten auch über die Politik schlechthin definiert. Dieser synthetisch-konstruierende Weg der Identitätssicherung trägt aber immer auch Züge persönlicher Vorlieben und auch aktueller kirchenpolitischer Strategien an sich. Insofern tragen Dokumentationen auch so etwas wie einen projekthaften Charakter.⁵²

Für eine themenorientierte Bearbeitung der Dokumentation ist auch die Einsicht konstitutiv, daß das Gebiet der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen (ELKNH) bzw. der EKHN gerade keine einheitliche Geschichte aufweist. Es handelt sich vielmehr um eine Fülle von Kleinlandschaften mit unterschiedlichen Religions- und Frömmigkeitskulturen, was wiederum Auswirkungen auch auf die politische Kultur hatte/hat, so wie diese dann religiöse Orientierungen und Lebenshorizonte beeinflusste. „Religion“ ist auch ein Stück Deutungskultur, die die ganze Wirklichkeit der Lebenswelt konstituiert; sie ist nicht allein Orientierungsmacht der etablierten Kirchen; sie wirkt dauernd in die Gesellschaft und Politik hinein, wie umgekehrt „das Politische“ auf die Religionskultur zurückwirkt. Unterschiedliche Religions- und Frömmigkeitskulturen wirkten aber nicht nur in den einzelnen Dörfern auf das Soziale und Politische – wie auch umgekehrt! – ein. Ein wenig provokativ sei als Hypothese formuliert: Der Verdacht läßt sich nicht von der Hand weisen, daß beim „Kirchenkampf“ in nicht wenigen Orten weniger (zumindest nicht nur) Glaubensinhalte maßgebend waren als vielmehr orts- und familienpolitische Angelegenheiten. Da die meisten Schulen damals örtliche „Volksschulen“ im dörflichen oder kleinstädtischen Milieu waren, spielen bei den örtlichen Verhältnissen auch die konkreten Beziehungen zwischen Pfarrer und Lehrer nicht nur bei dem Verhältnis von Schule und Kirche eine besondere Rolle.

Hier sei noch einmal auf den Veröffentlichungsmodus der Dokumentation zurückgegriffen! Die Integration der Kirchenkampfdokumentation in das Jahrbuch der HKV brachte, wie bereits erwähnt, nicht geringe Koordinationsprobleme mit sich! Einerseits sollte sich der Erscheinungszeitraum der Dokumentation in Grenzen halten, was eine beliebige Aufteilung auf die einzelnen Bände des Jahrbuchs ausschloß; andererseits durfte die Dokumentation durch ihren jeweiligen Umfang die einzelnen Bände des Jahrbuchs nicht „erdrücken“. Ein möglichst ausgewogenes Verhältnis zwischen „Dokumentation“ und (sonstigem) Jahrbuch sollte auch der Leserschaft im Gebiet der EKKW Rechnung tragen, handelte es sich doch bei der „Dokumentation“ primär um eine „südhessische“ Angelegenheit. Weiter ergaben sich Paginierungsprobleme dadurch, daß die Sonderbände der Dokumentation (mit Ausnahme der Bände 1 und 9) jeweils mehrere Teil-Vorabveröffentlichungen im Jahrbuch der HKV in sich vereinigten. Aus Kostengründen mußten

dann in den Jahrbüchern unschöne „Sprünge“ in den Seitenzahlen in Kauf genommen werden, was auch der Sicherheit bei Querverweisen in der Dokumentation diene; bei der Erstellung des Gesamtregisters in Band 9 hat Hermann Otto Geißler hier eine schwierige Arbeit geleistet!

Was die Planungen anbelangte, so bestand ein Hauptproblem darin, daß zu Beginn des Unternehmens der Umfang der Dokumentation nicht feststand. So rechnete Steitz, der auf der Vorstandssitzung der HKV in Bad Wildungen am 24.5.1972 seinen „Integrationsplan“ (Erstveröffentlichung der „Dokumentation“ jeweils im JHKGv) durchsetzte (Der Vorsitzende der HKV fehlte in Bad Wildungen durch einen Unfall, der Schriftleiter durch eine enorme Zugverspätung!), mit 2-3 Bänden, was ein folgenschwerer Irrtum war, der auch auf einer Fehleinschätzung des Ehrgeizes von Karl Herbert beruhte, der, obwohl er der Kommission nicht angehörte, praktisch die „graue Eminenz“ des Unternehmens war (Ohne Herberts Placet kam wohl keiner in die Kommission hinein!) und auch selbständig auf „Spurensuche“ quer durch die Lande und Archive ging; Band 8 der Dokumentation dürfte hier im Wesentlichen sein Werk sein. Daß einzelne Mitglieder mich jeweils auch über Interna informierten, sei posthum dankbar erinnert.

Es war das Anliegen von Steitz, eine Aufsplitterung der territorialkirchengeschichtlichen Publikationen zu verhindern. Außerdem konnte man über die „Dokumentation“ leichter Zuschüsse für das Jahrbuch bei der Kirchenleitung einwerben (Wer wagte da schon Widerstand?). Es verlangte viel Mühe und ein großes Geschick, Dokumentation und Jahrbuch zeitlich und umfangmäßig in einer gewissen Balance zu halten. Hier hat sich vor allem auch Hermann Otto Geißler mit seinem Verständnis für den Herausgeber des Jahrbuchs verdient gemacht! Daß die jeweilige „Anlieferung“ der entsprechenden Dokumentationsteile beim Herausgeber des Jahrbuchs oft zeitlich kaum abzuschätzen war, hat vor allem auch die Registerarbeiten meiner Frau am JHKGv beeinträchtigt, fielen diese doch oft in die Advents- und Weihnachtsvorbereitungszeit!

Im Blick auf Kurhessen-Waldeck schwebte Steitz damals ein ähnliches Verfahren vor. Durch die inzwischen erfolgte Ausweitung des Publikationsangebots durch die „Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte“ konnte hier (Gott sei Dank!) ein anderer Weg eingeschlagen werden.

d) Hessische Volksbücher

Was die „Hessischen Volksbücher“ anbelangt, so hatte Wilhelm Diehl zwischen 1908 und 1938 100 Bände herausgegeben. Sie sollten den Zweck erfüllen, „den in weitesten Kreisen unseres Hessenlandes vorhandenen ‚Hunger nach Historie‘ zu stillen“. Gemäß Vorstandsbeschuß vom 6.7.1950, der eine Fortsetzung der Reihe vorsah, erschien als Band 1 der jetzt von Heinrich Steitz herausgegebenen neuen Reihe: „Wilhelm Diehl. Ein Gedenkbuch zum 80. Geburtstag des Prälaten. Von Hans von der Au“ (1. Aufl. 1950; 2. Aufl. 1951). Am 10.1.1951 wurde auf der 6. Vorstandssitzung beschlossen, als Band 2-3 der neuen Reihe einen Peter Geibel-Band vorzusehen: „Peter Geibel, Gesammelte Gedichte. Hg. und mit einem Nachwort versehen von Emmerich Reeck“. Aber der Kreis der Bezieher war zu klein, um die Reihe fortsetzen zu können; mit Heft 4-5 ging das Unternehmen 1954 ein.

Zu Lehraufträgen für Hessische Kirchengeschichte

Territorialkirchengeschichtliche Forschung ist auch auf Vermittlungsagenturen angewiesen. Dazu gehört auch der universitäre Raum. Diesem Zweck sollte auch die Einrichtung von Lehraufträgen für Hessische Kirchengeschichte dienen. Für die Vorstandssitzung und die Mitgliederversammlung der HKV am 18.6.1952 hatte Steitz beantragt, die HKV möge darauf hinwirken, daß an der Frankfurter Universität und an den Predigerseminaren in Herborn, Friedberg und Hofgeismar je ein Lehrauftrag für Hessische Kirchengeschichte eingerichtet wird. Steitz hatte seit dem WS 1950/51 einen solchen in Mainz inne. Am 3.6.1952 hatte Karl-Hermann May Steitz gegenüber sein Interesse an einem solchen Lehrauftrag bekundet; er mochte sich allerdings nicht gerne selbst ins Gespräch bringen. Steitz trug mit Schreiben vom 5.6.1952 die Angelegenheit dem Ausbildungsreferenten der EKHn, OKR Hans-Erich Heß, vor: „Früher hielt die Kirchengeschichtliche Vereinigung territorialkirchengeschichtliche Vorträge am Predigerseminar in Friedberg. Herr Prälat Diehl konnte bei jedem Lehrgang etwa ein oder zwei Tage aus der Arbeit der kirchengeschichtlichen Forschung in Hessen berichten. Die HKV hat die Absicht, diese Arbeiten fortzu-

setzen. Wir hielten es für notwendig, daß unser Vorsitzender, Herr Pfarrer Dr. Karl-Hermann May, Kessel, den Auftrag erhielt, bei jedem Lehrgang in Friedberg, Herborn und auch in Hofgeismar Vorträge aus unserem Arbeitsgebiet zu halten. Es wäre auch zu wünschen, daß unser Vorsitzender, Pfarrer Dr. May, an der Universität Frankfurt einen Lehrauftrag für Hessische Kirchengeschichte erhielte...”

Heß war offenbar im Blick auf Herborn und Friedberg nicht abgeneigt, wie aus seiner Antwort vom 6.6.1952 hervorgeht. Schon am 12.6.1952 erläutert May in einem Schreiben an Heß seine Pläne: „Auch mir schwebt selbstverständlich eine Einführung in die gesamte hessische Kirchengeschichte unter betonter Beachtung des Zusammenhangs mit den großen Linien der allgemeinen Kirchengeschichte vor und nicht eine Einführung in die Arbeit der hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung. Meine territorialgeschichtliche Schulung im Atlas Professor Dr. Stengels in Marburg käme mir zustatten, die künftigen Pfarrer unseres Kirchengebietes in die politischen Voraussetzungen der Christianisierung und kirchlichen Organisation im Mittelalter sowie in diejenigen der konfessionellen Gliederung unseres Gebietes einzuführen. Im übrigen schwebt mir vor eine Herausarbeitung der verschiedenen mönchischen Ideen und die auf die Reformation hinstrebenden Anschauungen und Gemeinschaftsformen des Mittelalters, eine eingehende Betrachtung der Reformation und der Union. Wenn wir an zwei aufeinanderfolgenden Tagen in jedem der beiden Semester je zwei Stunden zur Verfügung hätten, könnte man schon das Wesentliche vermitteln. Diese landschaftlich gebundene Kirchengeschichte wäre zugleich ein besonders wirklichkeitsnahes Repetitorium der gesamten Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit. Was Deine Bedenken zum Lehrauftrag an der Universität Frankfurt betrifft, so wäre ja das beste, daß der Staat, wie es z.B. in Kiel geschah, eine Professur für Profan- und Kirchengeschichte in einem errichtete; aber dafür ist wahrscheinlich kein Interesse und kein Geld vorhanden; zudem sind bei uns die konfessionellen Verhältnisse nicht so einfach, wie sie einst, als der Tübinger Kirchenhistoriker nach Kiel berufen wurde, in Schleswig-Holstein waren; bei uns verlangte der Katholizismus die Besetzung eines solchen Lehrstuhls mit einem Katholiken...” Die Angelegenheit scheint dann „versandet“ zu sein. Während meiner Friedberger Predigerseminarzeit (WS 56/57) behandelte dort lediglich Prof. Stroh eher nebenbei einzelne Aspekte hessischer Kirchengeschichte im Rahmen des Faches „Kirchen- und Konfessionskunde“.

Zu Beziehungen zwischen der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung und dem Zentralarchiv der EKHN

„Geschichtsforschung gründet sich auf Archivarbeit. Behördenarchive bilden Grundlage und Ausgangspunkt... Wer (aber) das wirkliche Bild des kirchlichen Geschehens zeichnen will, muß neben den Behördenarchiven auch die Pfarrarchive berücksichtigen“ – so Heinrich Steitz 1949.⁵³ Was die Archivsituation der Ev. Landeskirche Nassau-Hessen und zunächst auch der EKHN anbelangt, so ist sie als komplex zu bezeichnen. Die Fundamente für das heutige Zentralarchiv der EKHN wurden von der Kirchenleitung mit der Berufung des ersten Facharchivars zum 1.8.1965 gelegt. Die relativ späte Entstehung erklärt sich auf den ersten Blick damit, daß Archiv und Registratur des nassau-hessischen bzw. älteren hessendarmstädtischen Landeskirchenamtes, von Fragmenten abgesehen, mit dem Amtsgebäude selbst im September 1944 dem Bombenkrieg zum Opfer gefallen sind. Mangels besonderer Dienst- und Magazinräume beschränkten sich die archivalischen Bemühungen bis 1965 daher auf einzelne archivpflegerische Maßnahmen. Nach verschiedenen Zwischenstationen wurde erst 1978 eine angemessene Unterkunft bezogen, die dann nach und nach modernisiert wurde.

Einen Einblick in die Archivsituation der Evangelischen Landeskirche von Nassau-Hessen vermittelt auch folgendes Schreiben von Karl-Hermann May an Heinrich Steitz vom 3.6.1952⁵⁴: „Als das Amt des Landeskirchenarchivars unter Landesbischof Dr. Dr. Dietrich geschaffen wurde, hat das angeforderte Gutachten des damaligen Staatsarchivdirektors Dr. Vaupel in Wiesbaden mich als einzigen, der nach Vorbildung und Eignung in Frage käme, namhaft gemacht. Man trat jedoch kirchlicherseits damals überhaupt nicht an mich heran, obschon Dietrich große Stücke auf mich hielt. Wahrscheinlich hat er das Gutachten des Wiesbadener Staatsarchivs überhaupt nicht gelesen, sondern die Erledigung der Frage dem Oberkirchenrat Walther überlassen, der eine Schwester des berühmten, wenn man will, berühmten Kirchen-Jäger zur Frau hatte. Das Amt des Kirchenarchivars erhielt jedenfalls Dekan Dr. Jäger in Köppern, ein Hebraist,

Erforscher des Klosters Thron bei Köppern. Da er nur nebenamtlicher Kirchenarchivar wurde, habe ich ihn nicht um dieses Amt beneidet. Wahrscheinlich hätte ich einen nebenamtlichen Auftrag gar nicht angenommen. Als Dr. Jäger starb, war mein Bundesbruder Kipper der Gewaltige. Ich hatte ihn in Darmstadt vor Übernahme der gesamten kirchlichen Leitung nach dem Bankrott des Kirchenausschusses [1937] gewarnt und ihm seine Treulosigkeit gegenüber Dietrich vorgeworfen. Daß er mir nicht das Amt eines Kirchenarchivars anbot, war eine Selbstverständlichkeit... Damals hat man das Nebenamt unserem guten Grün aufgehängt, und man konnte ihn jetzt nicht umgehen, obschon ich wiederholt hörte, daß man nicht viel von ihm erwartete. Was hätte ich wohl alles schaffen können, wenn man mich in jungen Jahren zum hauptamtlichen Kirchenarchivar gemacht hätte!“

Auch ein gemeinsames Archiv von EKHN und EKKW war offenbar im Gespräch. Jedenfalls berichtete Grün am 29.6.1950 an Steitz: „Gestern Abend hat mich Herr Oberkirchenrat Schuster (EKHN) angerufen und mir mitgeteilt, daß er mit Herrn Dr. Renkopf auf dessen Anruf mit ihm gesprochen habe wegen der Hauptamtlichen Archivstelle für Hessen, Nassau, Frankfurt und Kurhessen. Das Staatsarchiv Marburg habe an Dr. Renkopf die Anfrage gerichtet, ob eine solche gemeinsame Einrichtung – wie sie bereits Dr. Heinemeyer in Traisa vorgeschlagen hat – möglich wäre. Herr Oberkirchenrat Schuster hat darauf erwidert, daß dieser Plan kaum auf Verwirklichung rechnen könne. Denn die Zahl der zu betreuenden Kirchengemeinden überschreite das Maß an Arbeit, das einer solchen Stelle zugemutet werden könne. Es würden dann etwa 1300-1400 Pfarrstellen sein. Ferner wäre auch die Reisetätigkeit eine zu große und die Vertretung bei den Kirchenämtern ebenfalls doch recht schwer. Herr Oberkirchenrat Schuster steht auf dem Standpunkt, daß die Einrichtung einer hauptamtlichen Stelle für Hessen und Nassau allein ins Auge zu fassen sei, wie dies auch aus dem Beschluß der Kirchenleitung vor der Synode hervorgehe. Die leidige Geldfrage dürfe nicht als unüberschreitbares Hindernis angesehen werden. Ich persönlich möchte mich der Ansicht von Herrn Oberkirchenrat Schuster anschließen... Bei der Würdigung der Gründe für und gegen eine Verbindung zwischen Hessen und Nassau und Kurhessen scheint mir tatsächlich der Vorschlag, wie er von seiten des Marburger Staatsarchivs kommt, auf zu große Schwierigkeiten zu stoßen...“

Am 6.7.1950 beriet der Vorstand der (damals noch) „Kirchengeschichtlichen Vereinigung in Hessen und Nassau“ über die Archivfrage. Man beschloß eine „Anregung“, die Steitz am 14.7.1950 der Kirchenleitung der EKHN mitteilte: „Die Schaffung eines Kirchenarchivs der EKHN erscheint uns dringend geboten. Die Restbestände des Darmstädter Archivs bedürfen durchaus einer Neuordnung und Neuauflistung. Die Bestände der kirchlichen Zwischeninstanzen, der Dekanate und Superintendenturen, gehen der Benutzung verloren, wenn sie nicht im Kirchenarchiv zentral aufgestellt und geordnet werden. Neue Archivbestände kommen laufend hinzu. Auf weite Sicht muß die Kirche ein geeignetes Archivgebäude für diese Zwecke planen. Zu dem Aufbau des Kirchenarchivs gesellt sich als zweite Aufgabe die Pflege der Pfarrarchive. Mitglieder des Vorstands, die einen Einblick in den Zustand vieler Pfarrarchive haben, konnten mitteilen, daß die kirchliche Archivpflege im Argen liege. Auf Grund dieser Erwägungen glaubte der Vorstand, der Kirchenleitung vorschlagen zu sollen, so bald wie möglich die Stelle eines hauptamtlichen Kirchenarchivars zu schaffen... Der Vorstand war der Meinung, daß der Kirchenarchivrat nur für unser Kirchengebiet zuständig sein sollte, da dieser Bereich eine Arbeitskraft voll auslastete.“

In der Folgezeit ist die als ungenügend empfundene und kirchengeschichtliche Forschung sehr erschwerende Archivsituation in der EKHN immer wieder Gegenstand von Beratungen im Vorstand der HKV. Dabei spielte auch die Frage der Vorbildung bzw. der Laufbahn eine Rolle: Eine „Inspektorenlösung“ lehnte man ab. Clemm bot seine Dienste als Berater an. Die Kirchenleitung schob jedoch die Entscheidung immer wieder hinaus. So schrieb Niemöller am 8.11.1960 an Clemm: „Was die Besetzung des Amtes des Landeskirchenarchivars angeht, so stehen wir hier noch in den Anfängen der Überlegungen, zumal Herr Oberkirchenrat Grün sich bereit erklärt hat, das Amt bis zum 31.3.1961 aus bestimmten Gründen der Geschäftslage in der Kirchenbehörde weiterzuführen...“ Am 23.10.1961 schrieb der Leitende Jurist der EKHN, OKR Dr. Krüger-Wittmack, an Clemm: „Die Frage des Landeskirchenarchivars ist eine uns unausgesetzt beschäftigende Angelegenheit. Mit Herrn OKR Prof. D. Sucker, dem Stellvertreter des Herrn Kirchenpräsidenten, bin ich völlig einig, daß wir einen Archivar brauchen, und zwar zunächst einen sol-

chen, der erst einmal das ganze landeskirchliche Archivgut sichert. Im Entwurf zum Stellenplan für den neuen Haushalt für 1962 ist daher auch eine Archivarstelle ausgewiesen worden. Ich glaube, daß es möglich sein wird, den Herrn Kirchenpräsidenten von der Richtigkeit zu überzeugen, nachdem auch in der letzten Synode bei der Inanspruchnahme der bisherigen Archivarstelle für einen neuen theologischen Oberkirchenrat in dieser Synode selbst zum Ausdruck kam, daß dann eine neue Archivarstelle geschaffen werden müßte, weil es ohne diese nicht ginge. Eine andere Frage ist die Besetzung. Nach meinem Eindruck – Sie wissen, daß in unserer Kirche die Theologen völlig für sich gewisse Dinge behandeln, bei denen kein Jurist zugegen ist – geht der Kurs dahin, einen reinen Archivar, also keinen Theologen und auch keinen historisch interessierten Juristen zu wählen. Dieses Verfahren mag gewisse Vorzüge haben, erscheint aber auch mir, worin Sie mir sicher beipflichten, im Interesse von Herrn Dr. Dr. Steitz recht bedauerlich. Indessen ist das letzte Wort darüber noch nicht gesprochen...“

Am 16.7.1962 hatte Clemm ein längeres Gespräch mit Kirchenpräsident Niemöller. Die Aktennotiz Clemms⁵⁵ gibt auch einen Einblick in die Arbeit der Kirchenverwaltung der EKHN und in die Einschätzung der Wertigkeit der Archivarbeit: „Niemöller meinte, die Sache sei sachlich und personell schwierig. An sich brauche die Landeskirche einen Archivar (von dessen Aufgaben er z.T. nicht ganz zutreffende Vorstellungen zu haben schien). Die Registratur des Landeskirchenamtes müsse eingerichtet werden, dann das vielfache Archivgut im Lande beaufsichtigt werden. Auf meine Bemerkung, das Staatsarchiv habe bei verschiedenen Gelegenheiten größere Verluste festgestellt, habe aber keine Gesamtübersicht, meinte er, die letztere habe auch die Landeskirche nicht. Der Archivar müsse aber viel im Land herumreisen, achtgeben, ordnen. Eine Schwierigkeit deutete er in der Richtung an: Die heutige Generation der Pfarrer zwischen ca. 40-70 Jahren seien weniger historisch als systematisch-dogmatisch interessiert, bei der jungen Generation dagegen zeige sich mehr geschichtliches Interesse. Niemöller schien ernsthaft die Möglichkeit zu erwägen, die archivreifen Akten der Landeskirche in ein Staatsarchiv abzugeben, mit Benennung des Beispiels aus den Tagen seiner Tätigkeit im Konsistorium Münster; dort sei man für ältere Vorgänge immer ins Staatsarchiv gegangen. Ich riet von einem solchen Weg ab, der zur Zeit, da Konsistorien noch Staatsbehörden waren, gangbar gewesen sei, jetzt nach der Trennung von Staat und Kirche aber nicht mehr. In Hessen selbst habe man schon vor Diehl ein eigenes Kirchenarchiv gehabt. Die jetzt selbständige Kirche müsse auch ein selbständiges Kirchenarchiv aufbauen; das sei sonst überall so, vorbildlich in Bayern. Niemöller fragte nach Namen oder Möglichkeiten. Ich sagte, einen vorgebildeten Facharchivar werde die Kirche kaum finden. Die Nachwuchsfrage sei auch für uns eine sehr prekäre geworden. Aus der Pfarrerschaft könne ich nur auf 2 oder 3 Herren aufmerksam machen: (a) Steitz, der Sinn für die Archivarbeit habe, auch über Ordnungssinn und Systematik verfüge, auch wissenschaftlich gut sei. (b) May, guter Historiker, aber in einer schwierigen Pfarrei; dazu wesentlich an mittelalterlicher Geschichte interessiert bzw. engagiert (Niemöller: er [May] sei z. Zt. allein in Bad Schwalbach, 2. Stelle vakant; ob man einer schwierigen Gemeinde gleichzeitig Wechsel von 2 Pfarrern zumuten könnte?) (c) Küther, auch guter Historiker, sei aber kein Hesse und gelte auch als schwierig (was Niemöller nicht ganz unbekannt zu sein schien); ich wisse nicht, inwiefern er archivalisch talentiert sei bzw. auch mit den Pfarrern umgehen könne. Jedenfalls empfahl ich Steitz sehr, der Kirchenpräsident schien eigentlich nicht abgeneigt. War überhaupt im ganzen sehr nett, er werde auch unsere Arbeit gerne unterstützen, ich solle ihn nur anrufen etc.“

Am 27.10.1965 wandte sich Clemm an Kirchenpräsident Sucker mit der Bitte, wieder einen offiziellen Vertreter der EKHN für den Vorstand der HKV zu benennen: „Der Vorstand setzt sich aus Vertretern der früheren Kirchengebiete des heutigen Hessen (beide Hessen, Nassau, Frankfurt, Waldeck), theologischen Fachvertretern und einigen Archivaren als Kennern des Quellenstoffes zusammen; dieses Prinzip hat sich in über 15 Jahren bewährt. Der Vertreter der Landeskirche für Hessen und Nassau war von Anfang an Herr Oberkirchenrat Dr. Grün; er gehört dem Vorstand auch jetzt noch als Vertreter der früheren nassauischen Kirche an, vermag aber seit seiner Pensionierung nicht mehr die Verbindung unserer Vereinigung mit der hiesigen Landeskirchenleitung, die für uns natürlich von wesentlicher Bedeutung ist, zu pflegen. Hier ist nun der Punkt gekommen, an dem ich für eine freundliche Hilfe dankbar wäre. In früheren Jahren, in denen Sie noch nicht die Fülle der Pflichten Ihres heutigen Amtes zu tragen hatten, hätten wir gern an Sie selbst gedacht – ein Gedanke, der heute wohl außerhalb des Bereichs der Möglichkeiten liegen wird?“

Um so wichtiger wäre mir aber Ihr Rat bei der Auswahl einer anderen Persönlichkeit. Ich kenne verschiedene Herren des Landeskirchenamtes, möchte aber nichts ohne Ihr Vorwissen und Ihren Rat anknüpfen. Von dritter Seite wurden mir die Namen der Herren Oberkirchenräte Seyerle oder Gerber genannt. Auch der Name des neuen Landeskirchenarchivars Dr. Schatz fiel; ich kenne ihn bisher nur aus einem Telefongespräch. Er steht im Ruf eines guten Facharchivars; ob er auf dem Gebiet der Kirchengeschichte schon wissenschaftlich tätig war, kann ich nicht sagen, jedenfalls wird er sich in die Kirchengeschichte unseres Arbeitsbereichs erst einarbeiten müssen.“ Sucker erklärte am 16.11.1965 sein Einverständnis zur Berufung von OKR Seyerle, einen der beiden Öffentlichkeitsreferenten der EKHN, in den Vorstand der HKV. 1969 wurde dann Oberarchivrat Schatz in den Vorstand gewählt. Am 5.6.1970 erreichte ihn ein Entschuldigungsbrief des Vorsitzenden der HKV, Prof. Niebergall: „Durch ein für mich sehr peinliches Mißgeschick habe ich es versäumt, Sie davon in Kenntnis zu setzen, daß der Vorstand der HKV Sie bereits im vergangenen Jahr zu seinem Mitglied gewählt hat...“ Schatz nahm die Wahl an.⁵⁶ Sein Nachfolger, Kirchenarchivdirektor Ekkehard Kätsch, wurde 1976 in den Vorstand gewählt; 1979 wurde er deren Schatzmeister. Der jetzige Leiter des Zentralarchivs der EKHN Kirchenarchivdirektor Holger Bogs wurde 1994 zum Schriftführer der HKV gewählt; dieses Amt hatte auch sein Kasseler Kollege Ernst-Otto Braasch von 1979 bis zu seinem Tod (29.11.1991) inne. Seine Nachfolgerin, Frau Dr. Bettina Wischhöfer, wurde 1994 in den Vorstand gewählt. Im Blick auf die Geschäftsführung der HKV ist die umfangreiche Arbeit von Frau Barbara Kaltenborn im Zentralarchiv der EKHN besonders zu erwähnen!

Anmerkungen:

- 1 Vgl. Heinrich Steitz, Ein halbes Jahrhundert kirchengeschichtlicher Forschung in Hessen, in: Jahrbuch der Kirchengeschichtlichen Vereinigung in Hessen und Nassau 1, Darmstadt 1949, S. 7-34.- Karl Dienst, Unsere HKV. Materialien zur Vereinsgeschichte, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGv) 39, 1988, S. 113-118.- Ders., Aus der Geschichte der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung, in: JHKGv 50, 1999, S. 1-64.- Klaus Martin Sauer, Die Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung, in: JHKGv 44, 1993, S. 167-171.- Zu den Schwierigkeiten, eine Vereinsgeschichte zu schreiben, vgl. Karl Dienst, in: Aus der Geschichte der HKV, S. 4-8.
- 2 Am 27.1.1949 übersandte das Hessische Staatsarchiv Darmstadt Steitz eine Abschrift des „Verzeichnisses der Mitglieder der Abteilung für hessische Kirchengeschichte des Historischen Vereins für Hessen Kalenderjahr 1943“ (Zentralarchiv der EKHN [abgek. ZA EKHN] 74/28) mit 151 Namen (Einzelmitglieder, Kirchengemeinden und andere Institutionen, z.B. Bibliotheken). Kirchengemeinden und Dekanate machen ungefähr die Hälfte der Mitglieder aus.
- 3 Die Liste der Vorsitzenden der HKV bis heute (2011): Pfarrer und Dekan Lic. Dr. Heinrich Steitz, Mainz-Bischofsheim (1949-1951); Dekan Karl-Hermann May, Kemel (1952-1956); Staatsarchivdirektor Dr. Ludwig Clemm, Darmstadt (1956-1965); Prof. D. Dr. Alfred Niebergall, Marburg (1965-1978); OLKR Günter Bezenberger (1979- 1985); Prof. Dr. Artur Rühl, Friedberg (1985-1988); Dekan Dr. Dieter Waßmann, Bad Wildungen (1988-1994); seit 1994: Ltd. Staatsarchivdirektor Prof. Dr. Friedrich Battenberg, Darmstadt.
- 4 ZA EKHN 74/19.
- 5 Gemeint ist der damalige (kurhessische) Propst von Oberhessen und Schmalkalden und spätere Professor für Kirchengeschichte in Erlangen Lic. Wilhelm Maurer.
- 6 ZA EKHN 74/19.
- 7 ZA EKHN 74/19.
- 8 ZA EKHN 74/19. „ ‚Volkstumstheologen‘ sind nach 1918/1919 keineswegs etwas signifikant Lutherisches noch gar etwas spezifisch Rechtes. Ein einfacher politischer Links-Rechts-Gegensatz greift hier genausowenig wie der Versuch, die im deutschen Protestantismus nach 1933 aufbrechenden Gegensätze schon in die zwanziger Jahre vorzuverlegen. Besonders deutlich zeigt dies der unmittelbare Kontext von Barths theologischer Arbeit: der Kreis um ‚Zwischen den Zeiten‘. Hier haben keineswegs nur Gogarten und seine Schüler, sondern auch enge Schüler und Freunde Barths durch Theologisierung des Volksbegriffs dem Interesse an der Aufhebung pluralistischer

- Kontraktgesellschaft in substantielle völkische Gemeinschaft Geltung verschafft“ (Friedrich Wilhelm Graf, *Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik*, Tübingen 2011, S. 457).
- 9 Weg und Wahrheit 3, 1949, S. 156. Vgl. auch JHKGv 2/ Heft 1, S. 93f.
- 10 Mit „Hessen“ ist das Gebiet des ehemaligen Großherzogtums bzw. Volksstaats Hessen gemeint (=Hessen-Darmstadt).
- 11 Die „Gleichberechtigung“ von EKHn und EKKW kam bis zur Satzungsänderung 2010 dadurch zum Ausdruck, daß der jährliche Tagungsort samt dem dort behandelten Thema jährlich zwischen der EKHn und der EKKW wechselt. Auch bei der Person des Vorsitzenden zeigte sich eine ähnliche Tendenz. Seit 2010 gibt es nun zwei Vorsitzende: je einen aus dem Gebiet der EKHn und der EKKW. Geschäftsführend ist derjenige, in dessen Gebiet die jeweilige Jahreshauptversammlung fällt.
- 12 Vgl. Karl Dienst, *Politik und Religionskultur in Hessen und Nassau zwischen „Staatsumbruch“ (1918) und „Nationaler Revolution“ (1933)*, Frankfurt a. M. 2010, S. 292f. (THEION Bd. XXV).
- 13 Walter Köhler, *Über Aufgaben auf dem Gebiete hessischer Kirchengeschichte*, in: *Beiträge zur Hessischen Kirchengeschichte*, redigiert von Wilhelm Diehl und Walter Köhler, I. Band, 1. Folge, hg. von Eduard Anthes, *Ergänzungsband I*, Heft 1.
- 14 Vgl. Wilhelm Maurer, *Das Bild der Reformationgeschichte bei August Vilmar und Heinrich Heppe*, in: JHKGv 2. Bd./ Heft 1, 1950, S. 51-82. Aber: Nicht nur die Urteile von August Vilmar und Heinrich Heppe darüber, ob die hessische Kirche im Reformationsjahrhundert mehr lutherisch oder mehr philippistisch[= melanchthonisch]-reformiert gewesen sei, sagen allerdings eher etwas über die zeitgenössischen kirchlichen Verhältnisse vor allem in Kurhessen im 19. Jahrhundert als über die hessische Reformation aus.
- 15 Angesichts der Einweihung des Lutherdenkmals in Worms 1868 mit seiner Melanchthonstatue erklärte der Mainzer katholische Theologe Ludwig Joseph Hundhausen: „Als Gelehrter war Melanchthon ein tüchtiger Philologe, aber ein sehr wenig tüchtiger Theologe.“ Melanchthon galt ihm als Typ des protestantischen „Unions-Theologen“, „bei denen Ja und Nein gleiche Berechtigung haben und die es verstehen, die verschiedensten und entgegengesetztesten Standpunkte in einer höheren Einheit und zugleich höheren Unwahrheit miteinander zu vereinen.“ Zu Einzelnachweisen vgl. Karl Dienst, *Gießen – Oberhessen – Hessen. Beiträge zur evangelischen Kirchengeschichte*, Darmstadt und Kassel 2010, S. 41-51 (QSHK Sonderband).
- 16 Manfred Rudersdorf, *Ludwig IV. Landgraf von Hessen-Marburg 1537-1604. Landesteilung und Luthertum in Hessen*, Mainz 1991, S. 41f. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Universalgeschichte, Bd. 144).
- 17 Volker Press, Wilhelm Diehl, in: *Gießener Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, hg. von Hans Georg Gundel u.a. Erster Teil. Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 35. Lebensbilder aus Hessen. Zweiter Band, Marburg 1982, S. 158-173; hier S. 161.
- 18 Steitz, *Ein halbes Jahrhundert* (wie Anm. 1), S. 30.- Zu Gustav Krüger vgl. auch Martin Greschat, *Gustav Krüger (1862-1940) – Kirchenhistoriker in Gießen*, in: Cornelius Mayer u.a., *Nach den Anfängen fragen*, Gießen 1994, S. 635-653 (Gießener Schriften zur Theologie und Religionspädagogik Bd. 8).
- 19 Greschat, Krüger (wie Anm. 18), S. 642.
- 20 Es fällt auf, daß Köhler zwar Hermanns „Inventare der evangelischen Pfarrarchive im Freistaat Hessen“ (Darmstadt 1920) erwähnt, aber nicht auf dessen Hinweis auf die „Chroniken und chronikartigen Aufzeichnungen“ eingeht, in denen Herrmann faktisch den Anfang territorialkirchengeschichtlicher Arbeit in der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt bzw. im Großherzogtum Hessen sieht (vgl. Fritz Herrmann, *Inventare der evangelischen Pfarrarchive im Freistaat Hessen*, Darmstadt 1920, Bd. I/2, S. XIII f.). Bereits Landgraf Georg II. von Hessen-Darmstadt verfügte 1629, daß jedes Kirchenbuch eine eigene Abteilung für die „Notabilia“ enthalten solle (Kirchliches; elementare Ereignisse; Kriegsereignisse; Krankheiten usw.). Darüber hinaus haben historisch interessierte Pfarrer in einzelnen Orten seit dem 17. Jahrhundert selbständige chronikartige Aufzeichnungen verfaßt. Eine Anregung dazu bot auch das Ausschreiben des Darmstädter Konsistoriums

vom 11.12.1719. Bei der Neuordnung der Kirchenbuchführung 1807 fiel die bisher übliche Notabilien-Rubrik ersatzlos weg. Erst durch das Oberkonsistorialausschreiben vom 1.9.1857, das eine Instruktion des Ministeriums des Innern vom 29.6.1857 mitteilte („Instruktion für die Führung von Ortschroniken“), wurden selbständige kirchliche Ortschroniken (wieder) eingeführt. Die „Instruktion“ „schrieb für die von den Geistlichen zu führenden Ortschroniken besondere Bücher in fol. und 2 Abteilungen vor, deren erste eine bis Ende 1857 reichende historische Einleitung über die kirchliche und die politische Vergangenheit, die zweite eine fortlaufende chronologische Verzeichnung der örtlichen Begebenheiten vom 1. Januar 1858 an enthalten sollte. Die Anlegung dieser Chroniken wurde seit 1857 unter der Aufsicht der Kirchenbehörde durchgeführt, die durch ein Ausschreiben vom 3.8.1888 erläuternde Bestimmungen zu der Instruktion erlassen hat. Unter den damals entstandenen Chroniken sind eine ganze Anzahl mit umfassenden, auf eingehenden Studien beruhenden historischen Einleitungen, die für die Geschichte der betr. Pfarreien heute noch wertvoll sind und als vorbildlich für die Anlage von Ortschroniken überhaupt bezeichnet werden können“ (Herrmann, Inventare S. XX; vgl. auch Karl Eger/ Julius Friedrich, Kirchenrecht der Evangelischen Kirche im Großherzogtum Hessen, Bd. II, Darmstadt 1911, S. 480ff.).

- 21 Vgl. Steitz, Ein halbes Jahrhundert (wie Anm. 1).
- 22 Vgl. Quartalsblätter des Historischen Vereins für das Großherzogtum Hessen. Neue Folge, 3. Band. S. 156ff. Dort befindet sich auch die erste Mitgliederliste.
- 23 Köhler, Über Aufgaben (wie Anm. 13), S. 12, 14.
- 24 Zu den Veröffentlichungen vgl. Steitz, Ein halbes Jahrhundert (wie Anm. 1), S. 31f.
- 25 ZA EKHN 74/20.
- 26 Weg und Wahrheit 4, 1950, S. 376. Ich habe an dieser 50 Jahr-Feier der Kirchengeschichtlichen Vereinigung als Mainzer Student im 3. Semester selbst teilgenommen. Biundo habe ich in Mainz gehört, ebenso Steitz, der dort dann 3. Gutachter meiner Dissertation war und mich im Ersten Theologischen Examen (EKHN) in Hessischer Kirchengeschichte prüfte.
- 27 Einen kurzen Überblick über die Biographien Diehls, Herrmanns und Beckers bietet Steitz, Ein halbes Jahrhundert (wie Anm. 1), S. 9-15. Zu Wilhelm Diehl vgl. Karl Dienst, „Ich dien...“ Prälat Wilhelm Diehl: Ein Leben - eine Zeit - ein Vermächtnis, in: JHKGv 47, 1996, S. 87-107.- Ekkehard Kätsch/ Edita Sterik, Wilhelm Diehl (1871-1944). Ausstellung des Zentralarchivs der EKHN im Stadtmuseum Groß-Gerau 1994, Katalog.- Zu Steitz vgl. Karl Dienst, Heinrich Steitz und die kirchengeschichtliche Forschung in Hessen, in: JHKGv 18, 1967, S. V-XII.- Ders., In dankbarer Erinnerung: Heinrich Steitz, in: JHKGv 48, 1997, S. 1-5.
- 28 Press, Wilhelm Diehl (wie Anm. 17), S. 173.- Vgl. ferner Hans von der Au, Wilhelm Diehl. Ein Gedenkbuch zum 80. Geburtstag des Prälaten. Hessische Volksbücher, Neue Reihe 1, Darmstadt 1951.
- 29 Vgl. Heinrich Steitz, Geschichte der EKHN, Marburg 1977, S. 543f.
- 30 Steitz, Geschichte (wie Anm. 29), S. 538.- Zum Folgenden vgl. auch Steitz, Ein halbes Jahrhundert (wie Anm. 1), S. 8f., 15.- Ders. in: ThLZ 1950, Sp. 639.
- 31 Herrmanns Urteil über die allein in Hessen-Darmstadt vorhandene ungestörte kirchliche Kontinuität seit der Reformation ist „positionell“ eingefärbt; bei ihm spielt auch sein liberales hessisch-süddeutsch-antiborussisches Ressentiment als Wertungsbasis eine wichtige Rolle.
- 32 Vgl. Karl Dienst, „Zerstörte“ oder „wahre“ Kirche: Eine geistliche oder kirchenpolitische Entscheidung?, Frankfurt a. M. 2007, S. 49ff. (THEION XX).
- 33 ZA EKHN 74/19.
- 34 Weg und Wahrheit 3, 1949, S. 220. Vgl. auch ZA EKHN 74/81.
- 35 Vgl. JHKGv 27, 1976, S. 243f. Im Blick auf den 5.10.1950 vgl. auch ZA EKHN 74/29; 74/81.
- 36 Jahrbuch 2, 1950/51, S. 94-96.
- 37 Die weiteren Vorsitzenden vgl. Anm. 3. Dem Vorstand der „Kirchengeschichtlichen Vereinigung in Hessen und Nassau“ (1949/50) gehörten an: Pfr. Lic. Dr. Steitz (Geschäftsführender Vorsitzender), Staatsarchivdirektor Dr. Clemm, Dekan Lic. Dr. Grün, Staatsarchivrat Dr. Renkhoff, Pfr. Dr. Adam, Stadtarchivdirektor Dr. Meinert und OKR Grein. Am 5.10.1950 wurden in den Vorstand der „Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung“ gewählt: Steitz, von der Au, Baum

(Netze/Waldeck), Blesse (Kassel), Clemm, Grein, Grün, Herzog (Marburg), Maurer (Marburg), May, Meinert und Renkhoff.

38 Die Satzung der HKV vom 5.10.1950 ist in JHKGv 2. Bd./ Heft 1, 1950, S. 94ff., diejenige vom 10.5.1976 in JHKGv 27, 1976, S. 249ff. und diejenige vom 12.6.1981 in JHKGv 33, 1982, S. 385ff. abgedruckt. Die Fassung vom 8.9.1990 (Eibelshausen) liegt mir bisher nur vervielfältigt vor, während die in Herborn beschlossene Satzung vom 19.9.2009 in JHKGv 60/2009, S. 409-413 veröffentlicht ist.

39 Von meinem Weiseler Gemeindepfarrer Hans Herr auf diese Tagung aufmerksam gemacht (An der Mainzer Universität war davon nichts zu hören), landete ich im Vereinshaus Neuschlesinger-gasse 24 zunächst in einer Veranstaltung für Freies Christentum von Pfarrer Manz. Als ich den Irrtum merkte und zur HKV fand, sprach Biundo dort schon eine Weile. Maurers Vortrag ging damals an meinem eher auf Nassau und die Kurpfalz ausgerichteten historischen Horizont vorbei. Eine Kleinigkeit: Um eine Bundesbahnermäßigung zu bekommen, brauchte ich von der HKV eine entsprechende Bescheinigung. Einen Stempel „HKV“ gab es damals offenbar noch nicht. Jedenfalls stempelte Steitz meinen Fahrkartenantrag mit dem „Gustav-Adolf-Werk“-Siegel. Als Steitz dann in Mainz Vorlesungen hielt, warb er für die HKV z.B. auch dadurch, daß er uns Studenten zur Jahreshauptversammlung einlud. Mir ist da z.B. Marburg noch in guter Erinnerung.

40 ZA EKHN 74/46. Vgl. auch 74/48.

41 Die Suche nach einem Nachfolger für Ludwig Clemm war sehr schwierig. So lehnten z.B. Otto Renkhoff, Prof. Gerhard Müller und zuletzt Karl Dienst aus verschiedenen Gründen ab.

42 Vgl. ZA EKHN 74/8.1 und 8.2.

43 Vgl. Dienst, Aus der Geschichte (wie Anm. 1), S. 32.

44 Über das öfters herrschende „Niveau“ kann das Austrittsschreiben einer Frankfurter Vorortge-meinde vom März 1967 Auskunft geben: „Wir [der Pfarrer!] haben den Eindruck, daß die theolo-gischen Fakultäten für die Erforschung der Kirchengeschichte in allen wesentlichen Punkten be-reits mehr Material zur Verfügung gestellt haben, als von irgend jemand noch zur Kenntnis ge-nommen werden kann. Dermaßen detaillierte Untersuchungen, wie sie von der Hessischen Kir-chengeschichtlichen Vereinigung angestellt werden, halten wir für reine Liebhaberei, die einem kleinen Kreis von besonders Interessierten zugute kommt, aus der die kirchliche Arbeit im ganzen keinen Nutzen zu ziehen vermag. Wir sind deshalb der Meinung, daß der Jahresbeitrag von DM 12 besser verwendet ist, wenn wir davon einem Gemeindeglied ein aktuelles Buch schenken.“ Zumindest strukturell ähnlich klang die Meinung eines Oberkirchenrats auf dem Paulusplatz, die EKHN könnte ihre Zentralbibliothek auflösen und von dem freiwerdenden Geld die jeweils ge-wünschten Bücher den Lesern schenken.

45 Dok IX, S. 1.

46 Dok I, S. 13f.

47 Solche „Familienbilder“ umfassen z.B. auch eine gemeinsame Predigerseminarzeit und die Zuge-hörigkeit zur gleichen Studentenverbindung, z.B. zum Wingolf, AThV oder VDSt.

48 Dok I, S. 13.

49 Pfarrer Hermann Otto Geißler hat mir schon früh Einsicht in seine voluminöse Arbeit über den Landesbischof der Ev. Landeskirche Nassau-Hessen Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich samt ihren Vorstufen gegeben, wofür ihm besonders gedankt sei. Hoffentlich erscheint sie in absehbarer Zeit im Druck, nachdem Geißler damit im Mai 2010 vom Fachbereich Ev. Theologie der J. W. Goethe-Universität in Frankfurt am Main zum Dr. theol. promoviert wurde. Die Erarbeitung von Biogra-phien „protestantischer Unpersonen der Nachkriegsgeschichte“ (Manfred Gailus), zu denen auch Ernst Ludwig Dietrich, August Jäger und auch Paul Kipper gehören, ist ein dringendes Desiderat. Dies ist auch deshalb notwendig, weil sich inzwischen vor allem in der Allgemeinen Zeitge-schichtsforschung ein Fokuswandel von einer theologienahen, fast hagiographischen und selbstle-gitimatorischen Kirchenkampfforschung hin zur historischen Rekonstruktion des gesamten Protes-tantismus als sozialmoralisches Milieu und auch seiner (unterschiedlichen) Verflechtungen und Symbiosen mit dem Nationalsozialismus vollzieht. Schon der Begriff „Kirchenkampf“ als eine vieldeutige, moralisch-symbolisch hoch aufgeladene Selbstbezeichnung seitens der historischen

Akteure in selbstrechtfertigender Absicht, als ein „vieldeutig changierender, unzulässig selektiver und mit falschen suggestiven Potenzialen aufgeladener Epochenbegriff“ und auch Deutungsbegriff wird kritisch hinterfragt. Vgl. auch Manfred Gailus, Protestantismus und Nationalsozialismus. Ein Bericht über den Stand der Debatte, in: Lucia Scherzberg (Hg.), Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus, 2008, S. 155-172; hier S. 162. – Daß bei solchen Forschungen auch Überraschungen auftreten, hat z. B. Norbert Slenczka (Das ‚Ende der Neuzeit‘ als volksmissionarische Chance? Bemerkungen zum volksmissionarischen Anliegen der Glaubensbewegung ‚Deutsche Christen‘ in der Hannoverschen Landeskirche in den Jahren 1933/34, in: Kirchliche Zeitgeschichte 11. Jg., Heft 2/ 1998, S. 255-317) am Beispiel der Bewertung von August Jäger, dem Fraktionsführer der DC im „braunen“ Nassauischen Landeskirchentag und späteren ‚Rechtswalter‘ der DEK gezeigt: „Man darf sich durch die von vielen Quellen bezeugte sinistre Art seines Auftretens nicht darüber hinwegtäuschen lassen, daß er eine intellektuelle Kapazität war und daß auch sein Versuch, die reichskirchenrechtlichen Bestimmungen theologisch zu begründen, alles andere als dumm ist“ (ebd. S. 291). Ich gehe wohl nicht fehl in der Annahme, daß Jäger mehr „zitiert“ als gelesen wurde/ wird!

50 Dok I, S. 13.

51 Vgl. Anette Neff (Hg.), Oral History und Landeskirchengeschichte (Schriftenreihe des Zentralarchivs der EKHN. Hg. von Holger Bogs; Bd. 2), Darmstadt 2004.- Karl Dienst, „Zerstörte“ oder „wahre“ Kirche: Eine geistliche oder kirchenpolitische Entscheidung?, Frankfurt am Main 2007 (THEION, Bd. XX).- Ders., Politik und Religionskultur in Hessen und Nassau zwischen „Staatsumbruch“ (1918) und „Nationaler Revolution“ (1933), Frankfurt am Main 2010 (THEION, Bd. XXV).- Inzwischen (2009) hat die Kirchenleitung der EKHN eine Kommission zur wissenschaftlichen Weiterarbeit an der „Kirchenkampfdokumentation der EKHN“ eingesetzt, in deren Umkreis bereits erschienen ist: Hans-Heinrich Herwig, Karl Grein (1881-1957). Pfarrer im Arheilger Kirchenkampf, Darmstadt 2011. Darin als „Einleitende Gedanken“(S. 8-17): Karl Dienst, Karl Grein (1881-1957) zum Gedächtnis.

52 Zum Ganzen vgl. W. Müller, Das historische Jubiläum. Zur Geschichtlichkeit einer Zeitkonstruktion, in: Ders. u.a. (Hg.), Das historische Jubiläum. Genese, Ordnungsleistung und Inszenierungsgeschichte eines institutionellen Mechanismus, Münster 2004, S. 1-75.- Claus Arnold, Bistumsjubiläen und Identitätsstiftung im 20. Jahrhundert am Beispiel der Diözesen Rottenburg-Stuttgart und Limburg, in: Römische Quartalsschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Band 100, Heft 3-4, Rom u.a. 2005, S. 313-332.

53 Steitz, Ein halbes Jahrhundert (wie Anm. 1), S. 19f.

54 ZA EKHN 74/22. Zum Folgenden vgl. auch ZA EKHN 74/81.

55 Az. 1101-1/6.

56 ZA EKHN 74/48. Inzwischen hatte Clemm wohl eine pessimistische Einschätzung der Archivsituation der EKHN, wie auch sein Brief an May vom 14.4.1956 (ZA EKHN 74/42) zeigt.- Zur religionspädagogischen Profilierung der Arbeit der HKV vgl. Dienst, Aus der Geschichte (wie Anm. 1), S. 60f. Zu den Versuchen einer weiteren wissenschaftlichen Öffnung der HKV durch den seit September 1994 im Amt befindlichen Vorsitzenden, des Direktors des Darmstädter Staatsarchivs Prof. Dr. Friedrich Battenberg vgl. Dienst, ebd. S. 62. Neben einer stärkeren Konzentration der Vorstandsarbeit, der Gewinnung junger Historiker und Historikerinnen für die Arbeit der HKV, der weiteren ökumenischen Öffnung derselben hielt er „eine stärkere inhaltliche, gleichsam „wissenschaftliche“ Öffnung der Publikationen der HKV für wünschenswert.

„Evangelisch aus gutem Grund“: Die „Geschichte der EKHN“ von Heinrich Steitz

Was heißt „Reformation“?

Historie oder Dogmatik als Orientierungspunkt?

„Evangelisch aus gutem Grund“ – so lautet ein Werbeslogan der EKHN, mit dem man offenbar eine spezifische Identifikationsbereitschaft und ein besonderes Wir-Gefühl ihrer Mitglieder wecken will. Was ist aber der „gute Grund“? Und: Wer bestimmt, was ein „guter Grund“ ist?

Unter eher geschichtsphilosophischen, kirchen- und theologiepolitischen Aspekten greift der Kirchenordnungsentwurf der BK von Nassau-Hessen vom 12.7.1946 und dann der „Grundartikel“ der „Ordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau“ (EKHN) von 1949 geschichtslos direkt auf die Alte Kirche und die Reformation zurück. Dies hängt vor allem mit der an der Aufklärung und am Liberalismus festgemachten Vorstellung zusammen, daß deren Gedankengut – neben dem Völkischen – 1945 zur Katastrophe geführt habe. Deshalb müsse die Gestaltung der Kirche im Grunde jetzt neu beginnen. Im Kirchenordnungsentwurf der BK von 1946 heißt es dazu programmatisch: „Wir haben wieder von den Kirchenordnungen der Reformation zu lernen, insbesondere auch von der althessischen Kirchenordnung von 1566“; denn: „Die Kirchenordnung von 1566 zeichnet sich vor den anderen reformatorischen Ordnungen durch eine genaue und ausführliche Schriftbegründung aus.“ Die Frage nach dem „guten Grund“ für „Evangelisch sein“ wird hier letztlich dogmatisch gelöst, denn: historisch gesehen ist die genannte „althessische Kirchenordnung“ so nicht in Kraft getreten. Kurz: Bei der BK setzt eine bestimmte Theologie die Historie, indem sie die Synode als Recht setzendes Organ legitimiert; die Synode setzt dann Recht, und das Recht setzt dann Historie.

Demgegenüber stellt Heinrich Steitz als Kirchenhistoriker fest: „Wir Hessen können von der althessischen Kirchenordnung von 1566 nur lernen, daß sie von den zeitgenössischen Theologen für unbrauchbar erklärt wurde. Man wird uns sogleich die Frage vorlegen, welche KO denn für uns entscheidende Bedeutung habe? Darauf antworten wir: alle, die in Hessen zur Rechtsgrundlage erhoben wurden, jede in ihrer besonderen Eigenart, aber keine als allein überragend. Wir können unser Rechtsdenken nicht an einer Urkunde der geschichtlichen Entwicklung ausrichten, sondern wir überschauen den gesamten Weg, den unsere Väter in den abgelaufenen Jahrhunderten zurücklegten. Deshalb nehmen wir die gesamte Verfassungsentwicklung in Hessen zur Grundlage unserer jetzigen Entscheidung.“¹

Im Vorwort zur ersten Lieferung seiner „Geschichte der EKHN“ betonte Steitz: „Die ‚Evangelische Kirche in Hessen und Nassau‘ ist das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung. Es wäre ein lohnendes Ziel gemeinschaftlichen Mühens, wenn auf Grund der hier aufgezeigten Anregungen viele Mitarbeiter die Entwicklung in geschichtlichen Studien erforschen wollten. Sie dienten dabei nicht nur der Aufhellung unbekannter Zusammenhänge; sie lieferten vielmehr einen Beitrag für kirchliche Entscheidungen in der Gegenwart. Es wäre verhängnisvoll, wenn die Kirche – die am Ende einer geschichtlichen Entwicklung erscheint – aus der Tatsache ihrer verzweigten Wege in der Vergangenheit den Schluß ziehen würde, deshalb lieber ohne Vergangenheit leben zu wollen. Es wäre abwegig, aus Bequemlichkeit einen der vielen Wege als den allein richtigen zu bezeichnen.“

Heinrich Steitz sah in dem Ansatz der BK eine „kirchenpolitisch orientierte Auffassung“, die sich bemüht, „die Geradlinigkeit und Richtigkeit ihres [=der BK] Weges seit dem 30. Januar 1933 zu beweisen“.² Er faßt dagegen die Entwicklung der Lehr- und der Rechtsgrundlage der EKHN so zusammen: „In vier Jahrhunderten zogen drei Formen evangelischen Kirchentums an uns vorüber; evangelische Seelsorgekirche, lutherische Bekenntniskirche und evangelische Kirchengemeinschaft. Auch die dritte Form ist zur geschichtlichen Tatsache geworden. Wir stehen mitten im Werden einer neuen Kirche. Sie muß an die Überlieferung der hessischen Kirchenväter anknüpfen und wird auch das, was sie als Eigenart im Zeitalter der lutherischen Bekenntniskirche herausbildete, übernehmen.“ Hier liegt ein Vermächtnis des Gelehrten, Seelsorgers und Kirchenmanns vor, das von der Grundüberzeugung bestimmt ist: Eine Kirche, die auch

offen sein will für heutige Herausforderungen, bedarf im Interesse von Identität und Verbindlichkeit der gemeinsamen Anstrengung kontinuierlicher Erinnerung an ihre Herkunft, die nicht auf eine Epoche beschränkt werden darf.

Daran knüpfte Kirchenpräsident D. Helmut Hild 1977 beim Abschluß der „Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau“ von Heinrich Steitz in seinem „Vorwort“ an, wenn er die EKHN als „ein ganz eigen geprägtes Modell“ bezeichnet: „Sie besteht in ihrer heutigen Gestalt erst seit knapp drei Jahrzehnten und faßt eine Vielzahl ehemals selbständiger Territorien mit einer jeweils speziellen kirchengeschichtlichen Entwicklung zusammen. Unter ihren Gemeinden sind alle reformatorischen Bekenntnisse vertreten. Ihr Bild ist ebenso von sehr unterschiedlicher Gestaltung wie von einem starken ökumenischen Willen beherrscht. Der Umgang mit ihrer Geschichte kann dazu verhelfen, die geschichtlich gewordene Vielfalt als Gabe und Chance für das kirchliche Leben heute zu begreifen und sie in das Streben nach mehr Gemeinschaft und Einheit auch über ihre Grenzen hinaus einzubringen... Die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau schuldet dem Autor dieses ersten zusammenfassenden Werkes über ihre Geschichte Dank und Anerkennung.“

Aufklärung und Liberale Theologie haben „Protestantismus“ mit einer Wissenschaftskultur identifiziert, deren zentrale Prinzipien freie Lehrart, historische Kritik und Öffentlichkeit sind. „Die Kirchen sind Theologenkirchen, die Frömmigkeit auch Reflexionsfrömmigkeit“ – so definierte es z.B. Thomas Nipperdey.³ Diesem Grundverständnis auch historischer Forschung stimmt Steitz im Prinzip zu; gleichzeitig verbindet er aber, darin seinem Mentor Prälat Wilhelm Diehl folgend, als Forscher, Kirchenmann und Pfarrer die Kirchengeschichte auch mit der pfarramtlichen Praxis. Erinnert sei hier noch einmal an seine Schilderung der ersten Begegnung mit führenden Köpfen der damaligen hessen-darmstädtischen Kirchengeschichtsforschung⁴, die in seiner Gegenwart ihre Arbeitsvorhaben beschrieben: „Angesichts solcher Arbeitspläne liegt es nahe, von Historikern zu sprechen. Dagegen muß ich die Worte stellen, mit denen Professor Becker mir von der Verantwortlichkeit gegenüber solcher Arbeit sprach: ‚Sie hörten die Arbeitsberichte von drei graduierten Theologen [Diehl, Herrmann, Becker]. Wir wollen mit unserem Forschen unserer hessischen Kirche dienen. Wir arbeiten für das Pfarramt, für die Gemeinde, für das kirchliche Leben. Wenn dabei etwas für verwandte Gebiete – die Heimat- und Familienforschung, die Rechts- und Volkskunde – abfällt, so sei das gern gegeben. Anfang und Ziel unserer Arbeit aber bleibt der Dienst an der Kirche. Wir schaffen als Theologen.“ Dieser Verschränkung historischer und pastoraler Motive dient auch die das Lebenswerk von Steitz zusammenfassende „Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau“!

Um die Kontinuitätslinien dieses Lebenswerkes von Steitz recht zu würdigen, sei schon hier auf den „Rückblick“ (S. 615f.) des Buches hingewiesen: „Wer im Geiste deren [=EKHN] Weg seit den Tagen Martin Butzers mitgewandert ist, wird verstehen, daß Wilhelm Diehl diese Kirche lieben mußte; er liebte sie, weil er sie kannte wie kein anderer. Es war aber die Geschichtsforschung, die ihm die Schönheit dieser Kirche erschloß. Seine Freunde erwarteten von ihm die ‚Hessische Kirchengeschichte‘; er aber betitelte bescheiden seine Forschungsergebnisse mit ‚Beiträge zur...‘ oder ‚Neue Funde‘. Wilhelm Diehl war ein Meister der Detailforschung; er lieferte die Bausteine, aus denen das Haus erstellt werden konnte. Diehls Geschichtsschreibung zielte – wie er es ausdrückte – ‚ad praxin‘. Den Anstoß zu seiner Beschäftigung mit der hessischen Kirchengeschichte gab ihm das Pfarramt; die Professur hat seine Neigung nur vertieft. Von seiner Geschichtsauffassung aus verstand er es, ‚Bevölkerungsgeschichte‘ zu treiben, die ihn den Anteil der Menschen am Gestalten und Verhindern des Geschehens ahnen ließ. Die Geschichte der Pfarrer- und Lehrerfamilien weitete ihm den Blick für die kulturgeschichtliche Bedeutung des evangelischen Pfarrhauses; weil er die Pfarrer und Lehrer kannte, brachte er dem Stand der Erzieher so hohe Verehrung entgegen. Er wußte, welche Leiden den Weg durch die Jahrhunderte gezeichnet haben; er beschrieb das fromme Leben und predigte auf diese Weise einer bunt zusammengewürfelten Gemeinde. Er verstand es, die Bedeutung der Einwanderungen für den Aufbau der Bevölkerung zu schätzen, und er wußte, daß Prüfungszeiten wie etwa die des Dreißigjährigen Krieges zugleich einen geistigen Aufschwung bringen können. So verliebte er sich in seinen Stoff; er hing mit innerer Freude am Vergangenen und konnte so davon sprechen und schreiben, daß die Freude übersprang. Das Spekulative lag ihm nicht; das Geschehene so darzustellen, wie es die Quellen erlauben, sah er als seine Aufgabe an. Die Wirkung sollte ausgehen von der erkannten Wirklichkeit. Seine geschichtlichen Studien haben auch ihn selbst innerlich bereichert; mit be-

sonderer Vorliebe beschäftigte er sich mit den Notzeiten des Volkes und der Kirche. Er erkannte, daß in den Glaubenskämpfen zwischen Orthodoxie und Pietismus die Pfarrer lieber glänzende Stellen preisgaben, als etwas wider ihre Überzeugung zu tun. An historischen Bildern geschult, rang er sich zur Freiheit eines Christenmenschen durch, der in schlichter Frömmigkeit erklärte: „Für das, was du tust und läßt, mußt du dich vor Gott verantworten.“ Soweit Steitz am Schluß seines Buches. Hier ging es nach meinem Gefühl aber nicht nur um Wilhelm Diehl, sondern auch um seinen gelehrigen Schüler Heinrich Steitz! Für ihn ist Diehl auch so etwas wie eine „Metapher“ für seine eigene Identität im Sinne eigener Beheimatung!

Damit hängt bei Steitz auch die Vorstellung von einer „Identität“ der EKHn eng zusammen! Die heute hier vorherrschenden eher sozialphilosophisch getönten Identitätstheorien, die im Wesentlichen auf vor allem in den USA entwickelten Konzepte von „Ich-Identität“ beruhen und die z.B. von Jürgen Habermas und seinem Umkreis bei uns in die Debatte eingeführt wurden, spielen bei Steitz keine Rolle. Dasselbe gilt auch im Blick auf die Versuche im Umkreis der BK, eine hessen- und nassauische Identität vorwiegend kirchenpolitisch zu bestimmen und von hier aus Historie zu setzen! Von seiner alltagsweltlichen und wissenschaftlichen Biographie her läßt sich „Identität“ eher von seinen lebensmäßig und auch wissenschaftlich-historisch abgestützten Vorstellungen von „Heimat“ bzw. „Beheimatung“ her bestimmen! „Heimat“ heißt für ihn vor allem Nähe, Zugewandtheit, kognitives und emotionales Vertrautsein mit der umgebenden „Lebenswelt“ in Geschichte und Gegenwart. Die zahlreichen Ortsgeschichten, sein Wirken als Pfarrer, Lehrer und auch Offizier weisen in diese Richtung. Schon seine philosophische Dissertation über die Petterweiler Flurnamen zeigt diese Grundtendenz: Neben der Einzeichnung der Arbeit in die Flurnamenforschung unterrichtet Steitz im Vorwort auch über die der Arbeit zugrundeliegende Motivation: „Die Untersuchung ist erwachsen aus meiner Tätigkeit als Pfarrer in der evangelischen Gemeinde Petterweil. Winterabends kamen die alten Bauern zu mir und erzählten aus den eigenen und der Väter Erinnerungen. Ich habe die Flur durchwandert, durchritten und durchfahren; ich habe mit den Bauern auf dem Felde und zu Hause gesprochen. Daraus erwuchs mir die Gesamtschau für die Beschäftigung mit den Flurnamen.“ Auch seine Schrift von 1975 „Die 3. Batterie. Heeres-Artillerie-Abteilung 849: 28.8.1939-9.5.1945“ weist in diese Richtung: „Die Niederschrift will für die Angehörigen der ehemaligen 3. Batterie die Erinnerung an die gemeinsam verlebte Zeit wachhalten.“ Geschichte als äußere und innere Beheimatung: Hier fühlt sich Steitz „zu Hause“!

Zur „Heimat“ gehörte für Steitz aber auch die heimatliche Kunst. Hier sei auf seine intensive Beschäftigung mit dem Maler Ferdinand Becker aus Gonsenheim (1846-1877) und auf die (gemeinsam mit seiner Frau Hildegard erfolgte) Vorbereitung und Durchführung der Ausstellung „Sophie Grosch. Malerin und Graphikerin“ (*19.8.1874 in Mainz-Kasel; +6.5.1962 in Mainz-Gonsenheim) vom 2.-17.11.1992 in Gonsenheim hingewiesen. Sophie Grosch war die Tochter des Pfarrers und späteren Geheimen Kirchenrats Christian Grosch. Ihr Elternhaus (Eleonorenstr. 31) fiel später an die Ev. Kirche und wurde Gonsenheimer Pfarrhaus.

Es kann hier nicht darum gehen, die „Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau“ aus der Feder von Heinrich Steitz im Einzelnen zu „rezensieren“. Vielmehr soll der Blick auf einige ausgewählte Felder gerichtet werden, die Heinrich Steitz als Forscher und Lehrer in besonderer Weise charakterisieren. Im Vordergrund steht dabei das Aufzeigen der Kontexte, in denen sich die Forschungen und das Lehren von Steitz bewegten. „Protestantismus im Territorium“ heißt auch: Protestantismus in Geschichte, Leben und Frömmigkeit einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort. Er hat sein Buch in vier Inhaltskapitel gegliedert: I. Reformatorische Bewegungen, Reformationen, Nachreformationen. II. Orthodoxie, Pietismus, Rationalismus. III. Unionen, Erweckungen, Kirchenverfassungen. IV. Volkskirche, Nationalkirche, Bekenntniskirche.

Auf der Suche nach einem brauchbaren Reformationsbegriff

Was zunächst auffällt, ist das Fehlen eines besonderen Kapitels „Spätmittelalter“. Schon am Anfang des Buches zeigt sich Heinrich Steitz als Diehl-Schüler! Zwar heißt es im ersten Satz der „Einleitung“ (S. XIII): „Die evangelischen Territorialkirchen, die im Reformationsjahrhundert entstanden, knüpften an die Entwicklung der mittelalterlichen Kirche an. Im späten Mittelalter hatten territoriale Mächte staatsbildende Kräfte in solchem Umfang entfaltet, daß ihr Einfluß ständig wuchs. Geistliche Fürsten in ihrer Doppel-

stellung als kirchliche Obere und Fürsten des Reiches errangen ausschlaggebende Bedeutung“, wobei exemplarisch auf den Erzbischof von Mainz hingewiesen wird. Die Darstellung der „Geschichte der EKHN“ selbst (S. 1) beginnt aber sogleich mit dem „Ersten Teil: Reformatorische Bewegungen, Reformationen, Nachreformationen“. Das Mittelalter ist hier kein eigenständiger Gegenstand der Darstellung. Wenn als notwendig empfunden, wird es unter dem Thema „Evangelische Bewegung“ abgehandelt.

Wer Reformationsgeschichte betreiben will, steht vor der Schwierigkeit, daß er kaum einen allgemein anerkannten Begriff von „Reformation“ voraussetzen kann. Dennoch benötigt er einen solchen Begriff zumindest als heuristisch-methodisches Prinzip.⁵ Welchen Begriff soll er – aus der Vielzahl vorhandener Möglichkeiten – seinen Forschungen zugrunde legen? Einen mehr theologisch oder juristisch oder kulturgeschichtlich oder soziologisch oder gar politisch orientierten Begriff? Oder soll er lieber ganz auf den Begriff „Reformation“ verzichten und dafür vom Zeitalter der Entstehung des „frühmodernen Staates“ oder vom Zeitalter der „Konfessionalisierung“ reden⁶, also eine vor allem sozialgeschichtlich dominierte Perspektive der profanen Geschichtswissenschaft auf die Zeit zwischen 1500 und 1555 einer theologie- und geistesgeschichtlichen oder kirchenpolitischen Sicht vorziehen? Diese Entscheidung hat auch inhaltliche Bedeutung. Erinnert sei hier an Wolfgang Reinhardts bekanntes Diktum: „Wir denken zwar, aber gleichzeitig denkt es in uns!“ Die Erarbeitung eines angemessenen Reformationsbegriffs ist selbst ein Teil der entsprechenden Erforschung der jeweiligen Epoche, was auch für Heinrich Steitz gilt. Auch seine Arbeit am Begriff hängt, wie der oben zitierte Abschluß seiner „Geschichte der EKHN“ zeigt, von „übergeschichtlichen“ Tendenzen und Stimmungen ab.

Zur Entstehung des Begriffs „Evangelische Bewegung“

Von Fritz Herrmann, Oberlehrer an der Viktoriaschule und dem Lehrerinnenseminar in Darmstadt und nachmaligem Darmstädter Staatsarchivdirektor, erschien 1907 eine Untersuchung mit dem Titel: „Die evangelische Bewegung zu Mainz im Reformationszeitalter“.⁷ Herrmann behandelt hier im Blick auf Mainz den Zeitraum zwischen 1514 (Wahl Albrechts von Brandenburg zum Mainzer Erzbischof) und 1525 als dem Zeitpunkt des sogenannten „Mainzer Ratschlags“, demzufolge die Lutheraner am Hofe, in den Stiftskapiteln und in der Beamtenschaft entfernt werden sollten. „Wenn auch nach dem Jahre 1525 nicht mehr von einer evangelischen Bewegung in der Stadt Mainz gesprochen werden kann, sofern man darunter das Vorhandensein einer auf die Umgestaltung der Kirche und des Kultus nach evangelischen Prinzipien hinarbeitenden Gemeinschaft versteht, so ist doch andererseits selbstverständlich, daß die Sympathien für Luther und seine Sache mit dem genannten Zeitpunkt nicht plötzlich erlöschen konnten...“⁸ Herrmanns Begriff einer „Evangelischen Bewegung“ ist eher theologisch-kirchenpolitisch profiliert.

Siebzig Jahre später geht Heinrich Steitz in seiner „Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau“ von einem primär juristisch konzipierten Reformationsverständnis aus, das er – auch in Anknüpfung an seinen Lehrer Wilhelm Diehl – vor allem in der Beschäftigung mit der hessischen Reformationsgeschichte gewonnen hat: „Reformation bezeichnet die Umwandlung eines Kirchenwesens in ein anderes. Der Begriff ist festgelegt für die geschichtlichen Vorgänge im 16. Jahrhundert, bei denen katholische Kirchen in evangelische umgewandelt wurden. Der Vorgang ist an sich rein rechtlicher Natur. Die Auswirkungen jedoch ergriffen das geistige, politische und wirtschaftliche Leben in einem solchen Umfange, daß Reformation zu einem Neuanfang wurde... In der Landgrafschaft Hessen begann die Umwandlung des Kirchenwesens 1526... An einigen Orten ging der Reformation eine ‚Reformatorische Bewegung‘ voraus. Geistliche hatten sich mit Luthers Schriften befaßt und waren zur Ablehnung oder Anerkennung der neuen Gedanken gekommen. Diejenigen unter den Theologen, die Luther zustimmten, trugen ihre Gedanken den Gemeinden vor. Die beste Gelegenheit zur Verbreitung der neuen Lehre bot die Predigt. Es konnte vorkommen, daß im Rahmen der katholischen Messe eine ‚artfremde‘ Predigt die Gemeinde der neuen Bewegung zuführte. Mit Einführung der Reformation endete die Reformatorische Bewegung“ (S. 1).

Auch wenn Wilhelm Diehl den Begriff „Evangelische Bewegung“ nicht geprägt hat, sondern neben Fritz Herrmann z.B. auch August Nebe (Herborn) und Hermann Dechent (Frankfurt a. M.) voraussetzt: Sein aus der Erforschung der Hessischen Kirchengeschichte erwachsenes Buch „Evangelische Bewegung und Reformation im Gebiet der heutigen hessen-darmstädtischen Lande“ von 1926⁹ ist grundlegend für die weitere Debatte. In einem „Zwei-Phasen-Schema“ unterscheidet er scharf zwischen der evangelischen

Bewegung und der Reformation, die für ihn mit dem ersten Speyerer Reichstag 1526 beginnt. Diehl geht von der Feststellung aus, daß für das 16. Jahrhundert Reformation „nicht die Summe der geistigen und religiös- sittlichen Strömungen“ war, die „vom Tage des Thesenanschlags [Luthers 1517] an“ die Lande „durchfluteten“. „Reformation“ war damals „etwas ganz Praktisches, gewissermaßen Sichtbares und Greifbares. ‚Reformation‘ war für die Menschen damals die Umgestaltung des vorhandenen Kirchenwesens auf einer einwandfreien und eine Rechtsbeständigkeit garantierenden rechtlichen Grundlage.“ Im Jahr 1517 kann von einer „Reformation“ in diesem prägnanten Sinne natürlich noch keine Rede sein. Sie konnte – nach Diehls primär juristischen Begriffsdefinition – „erst in dem Zeitpunkte beginnen, da Kaiser Karl V. auf dem Speyerer Reichstag von 1526 den Reichsständen hatte eröffnen lassen, es möge ein jeder es in Sachen des Glaubens halten, wie er es vor Gott und kaiserlicher Majestät zu verantworten sich getraute. Denn erst mit dieser Eröffnung war den Inhabern der weltlichen Gewalt, die sich Luthers Lehre angeschlossen hatten, die Möglichkeit zum Beginn des Reformationswerkes in ihrem Lande gegeben, vorausgesetzt, daß sie dies vor Gott und kaiserlicher Majestät zu verantworten sich getrauten“. Eine wesentliche Voraussetzung zur Einführung der Reformation besteht nach Diehls Ansatz also darin, daß „der Inhaber der Gewalt im Besitz eines klaren und unanfechtbaren Rechtes“ sein mußte, „das ihm die Reformation möglich machte; er mußte mit anderen Worten ein *ius reformandi* haben... Das Recht aber schuf erstmalig der Reichstag zu Speyer im Jahre 1526“.

Der eigentlichen Reformation in diesem Sinne ging – nach Diehl – die sogenannte „Evangelische Bewegung“ als Initiatorin des Reformationsgeschehens voraus. „Mit dem Jahr 1517 beginnt die evangelische Bewegung, eine religiöse Bewegung zuerst unter Mönchen und Priestern, die von Luthers Schriften und Luthers gewaltiger Tat im Jahre 1517 innerlich erfaßt sind, dann unter dem Adel, Bürgern und Bauern, auch etlichen Fürsten, in deren Reihe die Werbetätigkeit der geistlichen Führer Erfolg gehabt hat.“ Diehl denkt hier vor allem an Landgraf Philipp den Großmütigen von Hessen! Diese „Evangelische Bewegung“ verläuft für Diehl „fast überall in gleicher oder ähnlicher Weise, so daß man versucht ist, von bestimmten Normen und Gesetzen zu reden, unter deren Machtgebot sie sich entwickelt. Sie beginnt in der Mitte, im geistlichen Stande. Sie senkt sich dann nach unten. Zuletzt aber steigt sie mit elementarer, mitunter sogar brutaler Gewalt nach oben. Je mehr Kreise die evangelische Bewegung erfaßt, um so stärker wird sie in ihren Lebensäußerungen. Aber zu bestimmten und beständigen, das religiöse, sittliche, soziale und gottesdienstliche Leben im Geist des Evangeliums umgestaltenden Lebensformen kommt es nur da, wo der oder die Stellen, die die Gewalt im rechtlichen Sinne des Wortes innehaben, sie entweder dulden oder selbst von ihr miterfaßt werden und, fußend auf ein tatsächlich vorhandenes Recht, die Schaffung dieser Lebensformen sich zur Aufgabe machen“. Soll die „Evangelische Bewegung“ in die „Reformation“ einmünden, müssen nach Diehl also zwei Bedingungen erfüllt sein: (a) Die Übereinstimmung des Willens des Inhabers der Gewalt mit dem der Evangelischen Bewegung; (b) Der Inhaber der Gewalt muß das „*ius reformandi*“ besitzen, das nach Diehls These erstmalig der Speyerer Reichstag von 1526 geschaffen haben soll. „Mit dem Abschied des Speyerer Reichstages beginnt für diejenigen Gebiete, deren Herren der Evangelischen Bewegung zugeneigt und reformationswillig waren, eine neue Zeit. Die Bewegung von unten nach oben wird durch eine Arbeit von oben nach unten abgelöst. An die Stelle der evangelischen Bewegung tritt die Reformation, die Umgestaltung des Kirchenwesens nach der Norm des Evangeliums.“

Durch die grundlegende Unterscheidung zwischen „Evangelischer Bewegung“ und „Reformation“ will Diehl in erster Linie zwei Fragen beantworten, die sich für ihn vor allem auf die Frage der Legitimität der Reformation (im Gegensatz zu einem rein revolutionären Verständnis) beziehen: (1) War „die Einführung der Reformation von dem Willen des Volkes getragen?“ (2) Welchen Anteil haben „die Inhaber der Gewalt an der Evangelisierung eines Territoriums?“

Diehls Begriffssystematik versucht also, ein von ihm als primär theologisch charakterisiertes Geschehen mit Hilfe juristischer Distinktionen zu erfassen und darzustellen. Diese Methode wurde ihm durch eine Reihe von Faktoren nahegelegt. Er sah sich nämlich verschiedenen Frontstellungen gegenüber: Zunächst dem von ihm selbst erwähnten Verständnis von „Reformation“ als einer „Summe der geistigen und religiös-sittlichen Strömungen“, also einem neuprotestantisch-geisteswissenschaftlich entworfenen Reformationsverständnis, das auf der Aufklärung (z.B. Lessing) aufruh und sich über Hegel, Schleiermacher, F. Chr. Baur, R. Rothe, A. Ritschl, A. von Harnack bis hin zu E. Troeltsch erstreckt. „Reformation“ ist hier,

ihrem Wesen nach, ein geistig-sittliches Prinzip, eine „existentielle, antimetaphysische Haltung“ (A. Ritschl), ein „Prinzip unendlichen Fortschreitens“, das mit der Reformation zwar begann, aber noch längst nicht beendet ist (F. Chr. Baur), eine „Reduktion“ des alten „dogmatischen“ Christentums auf den persönlichen Heilsglauben, wobei es die Aufgabe der Gegenwart sei, das Christentum völlig auf die schlichte Lehre des historischen Jesus zu reduzieren (A. v. Harnack).

Auf der anderen Seite steht das z.B. von Th. Harnack, Cl. Harms, W. Löhe und dem Kurhessen A.F.C. Vilmar entworfene konservativ-lutherische Reformationsbild, das primär an dem dogmatischen und weniger am historischen Gehalt der Epoche interessiert war. Hinzu kommt das Auftreten des marxistischen Reformationsverständnisses im Sinne einer „frühbürgerlichen Revolution“.¹⁰ Übrig bleibt letztlich eine ungeschichtliche, großenteils enttheologisierte, allgemein religiös-philosophische oder politisch-sozialphilosophische Umschreibung von „Reformation“, wobei das historische Geschehen immer mehr zur metaphorischen Einkleidung eigener Theologumena, Politika oder Philosopheme wird.

Als Historiker und Kirchengeschichtler blieb Diehl damals kaum ein anderer Ausweg übrig, als das Reformationsgeschehen mit Hilfe juristisch-rechtsgeschichtlicher Kategorien zu beschreiben, ein Weg, der ihm außerdem noch von zwei Seiten her als geboten und sachgemäß erschien: einmal von seinen eigenen vielfältigen Arbeiten zur Reformationsgeschichte Hessens her; sodann von kontroverstheologischen Gesichtspunkten aus, wurde doch von der katholischen Reformationsgeschichtsschreibung damals immer wieder das Widerrechtliche und Revolutionäre der Reformation betont.¹¹

Zur historischen Begründung der Kategorie „Evangelische Bewegung“

Historische Forschung braucht möglichst exakte Begriffe. Das wußte auch Wilhelm Diehl, dem es fernlag, spätere konfessionelle Festlegungen unkritisch auf die Anfänge der reformatorischen Bewegung zu übertragen. Ein Beispiel dafür war ihm auch Heinrich Hermelinks und Wilhelm Maurers Versuch, die Reformationsgeschichte bis 1524/25 unter dem Titel „Die evangelische Bewegung im Reich“ zusammenzufassen¹²; beide Forscher wirkten auch in Marburg. Ihre These lautete: „Die anschwellende Volksbewegung“, in der sich „alle Strömungen des ausgehenden Mittelalters sammeln ... zu einem schäumenden Katarakt“, steht unter dem „Zauberwort“ Evangelium, das fortgetragen wird „durch die Predigt berufener und unbeförderter Predikanten, von der Kanzel oder in den Trinkstuben und Bürgerhäusern“. Der Inhalt dieser Evangeliumspredigt war individualistisch geprägt: „Jeder erfaßte sein Evangelium und verknüpfte es in apokalyptisch-erregtem oder gelassen-vernünftelndem Ton mit dem politischen, sozialen oder gelehrten Programm, dem er nahestand, so daß über den Frühlingstagen noch reichliche Frostrückstände die Atmosphäre bedrohten.“ Von hier aus ist es dann nur noch ein kleiner Schritt zu dem, was der Leipziger Kirchenhistoriker Franz Lau¹³, freilich mißverständlich, den „Wildwuchs der Reformation“ nannte, um die Buntheit der theologischen Positionen und der organisatorischen Formen, aber auch die rechtliche Unsicherheit der in Opposition zur alten Kirche stehenden Evangelischen zu charakterisieren.

Das Erkenntnisfeld Wilhelm Diehls dagegen ist die hessische Territorialgeschichte in seinem Verständnis; auch wenn er sich im Titel seines genannten Buches auf das hessen-darmstädtische Gebiet bezieht, kommt sein Interesse an der gemeinsamen hessischen Vergangenheit, für die Homberg 1526 ein Symbol ist, nicht zu kurz. Aufgrund seiner lokalen Studien war Diehl zu dem Ergebnis gekommen, daß „jedem von einer ‚Oberkeit‘ in ihrem Territorium unternommenen Reformationswerk eine evangelische Bewegung vorausgeht, die freilich mitunter nur einzelne Teile dieses Territoriums erfaßte“. Daraus folgert Diehl, es könne „mit Bestand“ behauptet werden, „daß alle diese Reformationswerke von dem Willen eines, mitunter sehr starken, Volksteiles getragen waren, mithin nicht ausschließlich und nicht in erster Linie ‚Herrenwerk‘ gewesen sind. In einer Reihe von Territorien ist zudem der Beginn des Reformationswerkes der ‚Oberkeit‘ durch das Drängen des Volkes erzwungen worden. Es ist demnach als durchaus irrig zu bezeichnen, wenn die herkömmliche Geschichtsbetrachtung die Evangelisierung der einzelnen Territorien lediglich als Werk der ‚Herren‘ ansieht.“¹⁴ Das nach Diehls vorausgesetztem Reformationsbegriff notwendige „Werk der Herren“ sieht er darin, daß sie „der Bewegung von unten nach oben eine großzügige Arbeit von oben nach unten folgen lassen, die sich sowohl als Erfüllung wie als Ausbau darstellt“.¹⁵

Diehls These kann im Blick auf die theologische und weltanschauliche Situation seiner Zeit als bemerkenswert bezeichnet werden. Aus territorialkirchengeschichtlicher Einzelarbeit erwachsen und dann theologisch systematisiert bzw. verallgemeinert, bietet sie die Möglichkeit, das Reformationsgeschehen mit einer Begrifflichkeit zu beschreiben, die der oben erwähnten Fülle von Reformationsverständnissen gegenüber prägnanter und voraussetzungsloser zu sein scheint. Wir können heute allerdings auch die Zeitbedingtheit eines solchen eher phänomenologisch verfahrenenden Ansatzes schärfer erfassen. Aber als heuristisch-methodisches Prinzip bieten Diehls Gedankengänge auch heute noch wertvolle Anregungen, vor allem auch gegenüber Versuchen, durch eine Überbetonung der sozialen und politischen Zusammenhänge und Hintergründe sowie der ökonomischen Faktoren die theologischen Implikationen des Reformationsgeschehens abzublenden oder zu minimieren. Weiter problematisiert Diehls Ansatz alle Versuche, „Reformationsgeschichte“ (gleich in welcher Gestalt) einfach von einem „Parteistandpunkt“¹⁶ aus zu schreiben. Vor allem nach der inhaltlichen Seite werden wir im Blick auf konkrete Fälle allerdings auch Korrekturen an Diehls Ansatz vornehmen müssen, wie das z.B. schon Heinrich Büttner¹⁷ getan hat. In direkter Kritik an Diehl betonte er, daß dieser „die bewegten und geistig zerrissenen und nach Klärung ringenden Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts vielfach einfacher und problemloser (wiedergibt), als sie in ihrem wirklichen Ablauf gewesen sind“. Büttners Ziel ist es, „die Vielgestaltigkeit des zeitgenössischen Lebens des 16. Jahrhunderts deutlicher als bisher in Erscheinung treten (zu) lassen“. So legte er z.B. im Blick auf die Reformationgeschichte in Niederroden und Schlitz dar, wie die Probleme nicht „von einem zum anderen Tage entschieden wurden, sondern wie die endgültige Klärung der kirchlichen Verhältnisse sich oft jahre- und jahrzehntelang hinzog“. Liegt diese Kritik grundsätzlich in der Richtung auch unseres noch darzustellenden Ansatzes, so bedeutet z.B. die Arbeit von Hans Wolter SJ eher eine polemische Neuauflage der alten These von der „Ratsreformation“ als „Reformation von oben“ in Abwehr der Behauptung einer „spontanen Volksbewegung“, wie sie neben Diehl vor allem Franz Lau und dann Bernd Moeller¹⁸ vertreten haben. Allerdings enthält auch Wolters Sichtweise ein Körnchen Wahrheit. Diehls Fragestellung schließt, bewußt oder unbewußt, die Frage nach der Legitimität bzw. Illegitimität der Reformation ein, die er aufgrund eines neuzeitlich-demokratischen Rechtsbewußtseins beantwortet. Wenn Diehl durch die enge Verbindung von Evangelischer Bewegung und Reformation die Reformation als vom Volkswillen in seiner Mehrheit getragenes Geschehen ausweist, wendet er sich einmal gegen einen rechtsphilosophischen Positivismus, der unter einer Rechtsordnung die durch staatliche Macht gesetzte und durchgesetzte Ordnung von Normen versteht, zum anderen gegen einen konservativen, rein auf die Stabilität einer bestehenden Institution ausgerichteten kanonistischen Rechtsbegriff. Im Hintergrund steht die Diehl vor allem auch als Protestant und Kirchenmann besonders bewegende, mit der Legitimationsfrage verbundene und sie beantwortende Überzeugung, die Reformation sei als „Werk der mündig werdenden Gemeinde“ zu feiern und nicht als „Fürsten- und Ratsreformation“ zu diskreditieren. Für dieses Ziel rückte Diehl Landgraf Philipp den Großmütigen in die Nähe der Schweizer Reformation (Zwingli; auch Martin Bucer) und begründete auch damit seine Hochschätzung des gemeindlichen Elements reformatorischen Handelns.

Die Frage nach Recht oder Unrecht der Reformation läßt sich aber nicht einfach am Maßstab einer Beteiligung des Volkes an diesem Geschehen beantworten! Darum sollte die Legitimationsfrage in der historischen Arbeit zurücktreten, wenn auch Wertungen dort nicht zu vermeiden sind.¹⁹ Gerade die Reformation zeigt Tiefendimensionen, die jenseits statischer Kategorien, auch denen von Legitimität und Illegitimität, liegen. Jeder „Motivationsmonismus“ entspringt hier letztlich nicht historischem Forschen, sondern entstammt der Methode eines uniformierenden „dogmatischen“ Denkens. Justus Hashagens²⁰ Ablehnung einer einseitigen Festlegung der Beweggründe im Blick auf das kirchliche Handeln des mittelalterlichen Laien gilt auch für die Reformationszeit: „Nur in Verbindung beider Motivreihen [sc. der religiös-kirchlichen und der politisch-sozialen] und in der Verkoppelung von an sich gegensätzlichen Triebkräften wird das kirchliche Handeln der mittelalterlichen Laien seinem überaus komplizierten Charakter nach deutlich.“

Ein Zwischenergebnis: Die Bezeichnung „Evangelische Bewegung“ ist im Blick auf Hessen und Nassau erstmals von August Nebe²¹ in die nassauische, von Hermann Dechent²² in die Frankfurter und von Fritz Herrmann in die hessische Kirchengeschichte eingeführt worden. Allerdings hat dieser Begriff von seiner Entstehung her bereits verschiedene Inhalte. Beschrieb Nebe „Evangelische Bewegung“ und „Reformati-

on“ als eine zusammengehörende kirchliche Reformbewegung, so sah Dechent in der Evangelischen Bewegung lediglich die undifferenzierten „Anfänge der Reformation“. Erst Herrmann führte den Begriff in der Bedeutung in die Territorialforschung ein, auf der Diehl weiterbauen konnte. Er hat diesen Begriff zwar differenziert und präzisiert, ohne ihm aber letztlich seine Mehrdeutigkeit und seinen komplexen Charakter nehmen zu können. Die Mehrdeutigkeit hängt auch an der Definition des Begriffs „evangelisch“, der nicht nur zwischen einem Deskriptions- und einem Konfessionsbegriff schwankt. Franz Lau hat hier, wie erwähnt, die (allerdings im Sinne einer Abwertung) mißverständliche Bezeichnung „Wildwuchs der Reformation“ eingeführt. Damit lehnt er die Vorstellung ab, „als hätte es in der Zeit vor dem Bauernkrieg schon ein einigermaßen gleichmäßig geordnetes, lehrmäßig klar und einheitlich ausgerichtetes evangelisches Kirchentum oder auch zwei solche, voneinander deutlich abgesetzte Kirchentümer gegeben... In der Tat gab es vorerst nur differenzierte reformatorische Predigt und zum Teil entsprechendes Gemeindeleben... Die vielen Prediger und Schriftsteller der Zeit vor 1525 problemlos als ‚Lutheraner‘ anzusehen, wäre sehr voreilig... Die reformatorischen Prediger der Zeit vor 1525 waren eine vielgestaltige Gesellschaft; ihre Predigt war noch ungenormt... In der Zeit des Wildwuchses der Reformation bekommt alles ‚Revolutionäre‘ den Stempel ‚lutherisch‘, sowohl im Selbstbewußtsein der Revolutionäre als auch in der Polemik der Gegner“.²³ Gerade ihr vielgestaltiger Charakter, ihr sich einer „Machbarkeit“ entziehendes Vorhandensein, ihre Unkontrollierbarkeit und Offenheit: all diese Gesichtspunkte machen es schwer, den Begriff „Evangelische Bewegung“ als Allgemeinbegriff ohne nähere Definition zu benutzen und aus ihm allgemein gültige Entwicklungsnormen oder Gesetze für ihren Verlauf zu konstruieren. Tendenziell geht es eher um einen „Problembegriff“, der jedesmal einer sorgfältigen Analyse und Erläuterung bedarf, zumal in dieser Bewegung, wie auch das Umfeld der Homberger Synode von 1526 zeigt, neben politisch-sozialen und utopisch-chiliasmatischen Inhalten auch viel unevangelisches Gut mitgeschleppt wurde, war doch damals auch die Grenze zwischen „klassischer Reformation“, „Schwärmertum“ (=Täuferum und Spiritualismus usw.) und „Humanismus“ noch nicht scharf gezogen. Damit stellt sich aber in aller Schärfe eine Frage, die die heutige Reformationsgeschichtsforschung bewegt: Gibt es überhaupt *die* Reformation? Kann man von der *einen* Reformation reden? Zerfällt sie nicht beim genauen Hinsehen in eine Vielzahl von Impulsen, Bewegungen, Konfessionen und Interessen? Oder ist das Gemeinsame und Verbindende in ihr so grundlegend, daß man sie dennoch als Einheit verstehen kann? Wenden wir uns jetzt im Kontext unseres Themas diesen Fragestellungen zu, bevor wir dann eine neue Beschreibung von „Evangelischer Bewegung“ ins Auge fassen!

Einheit und/ oder Vielfalt der Reformation?

In der gegenwärtigen Diskussion werden hier – vereinfacht – zwei gegensätzliche Positionen z.B. von Bernd Moeller und von Dorothea Wendebourg²⁴ repräsentiert:

Bernd Moeller vertritt die These: Der Zusammenhang zwischen Luther und der Reformation ist eng. Luther ist in seiner geschichtlichen Rolle nicht austauschbar, sondern unersetzlich, und die Reformation ist in ihren Ursprüngen nicht in erster Linie als ein „multiformer, sondern als ein kohärenter Vorgang einzuschätzen“: „Ich scheue nicht vor der These zurück, daß es Luthers ‚Rechtfertigungslehre‘ gewesen ist, die die Massen in Bewegung gebracht hat“. Soweit Moeller.

Dagegen vertritt Dorothea Wendebourg die These: „Eine Einheit ist die Reformation nicht in sich; was sie zur Einheit macht, ist vielmehr das Urteil der Gegenreformation. Darin, daß die Führer der zeitgenössischen Kirche sich von den Reformatoren und reformatorischen Gemeinden trennten, die kirchliche Gemeinschaft mit ihnen aufhoben, wurden diese in all ihrer Unterschiedlichkeit und Gegensätzlichkeit zusammengefaßt... Ja: Das, was die Reformation zur ‚Reformation‘ machte, war das Urteil der Gegenreformation. Erst durch diese Reaktion wurde daraus das Geschehen, welches zum Ende der Einheit der westlichen Christenheit führte, wurde aus dem innerkirchlichen Umkehrruf die Kirchenspaltung.“

Bernd Moeller sieht in der Rezeption und produktiven Verarbeitung Luthers eine wichtige Ursache dafür, daß die Reformation ein „kohärenter“, d.h. zusammenhängender Vorgang gewesen ist. „Bei der Lutherrezeption ... geht es um den Vorgang, bei dem ‚Luther‘ erst eigentlich entstand, der Luther nämlich, der nicht der unbekannte Mönch und Professor in Wittenberg blieb, sondern der zu einer Person der Weltgeschichte wurde... Dieser Luther wurde geboren zu einem Zeitpunkt und wuchs heran seit dem Zeitpunkt,

an dem Leute seine Sache zu ihrer eigenen Sache machten und ihr Leben an sie wagten. Dieser eigentliche ‚Luther‘ entstand also durch die Rezeption, und zwar nicht nur in dem Sinn, daß sich seither sein Ruf entwickelte, sondern auch in dem Sinn, daß sein eigenes Denken und sein literarisches Werk sich erst im Gefolge dieser Rezeption ins Weite und Große ausbreiteten und dabei bedeutsam verwandelten.“ Mit anderen Worten: „Reformation“ heißt: Rezeption Luthers. Er ist „Luther“ als Reformator der Kirche.

Diese Grundentscheidung Moellers zieht für ihn weitere Konsequenzen nach sich:

a) Zunächst die Kritik an der seit Albrecht Ritschl (ausgehendes 19. Jahrhundert) öfters vertretenen These, Luther sei von seinen Zeitgenossen und dann auch von seinen Nachfahren oft nicht verstanden worden; seine Rezeption beruhe oft auf Mißverständnissen.

b) Sodann die Kritik an der sog. „Pulverfaßtheorie“²⁵. Diese lautet: Am Vorabend der Reformation habe in Deutschland eine „allgemeine antiklerikale Atmosphäre“ geherrscht, so daß die Anfänge der Reformation im Antiklerikalismus liegen. Daß das Zeitalter vor der Reformation in Deutschland durch krisenhafte Entwicklungen in vielen Lebensbereichen geprägt war, ist bekannt. Jedoch ist die auf der Annahme einer Gesamtkrise aufruhende „Pulverfaßtheorie“ überzogen: „An Zeugnissen für eine Massenhaftigkeit der Krisenmentalität herrscht in den zeitgenössischen Quellen Mangel“: so Moeller. Auch findet sich der Antiklerikalismus als Zusammenfassung der postulierten Krise so kaum in den zeitgenössischen Quellen. Im Gegenteil: Das Spätmittelalter ist geprägt von einer weithin intakten, ja sich noch verstärkenden Kirchlichkeit, die z.B. in der Überfülle von Meßstiftungen und Bruderschaften, Pilgerreisen und Prozessionen, in Reliquien- und Bilderfrömmigkeit und, nicht zuletzt, im Ablass ihren Ausdruck findet, also gerade in Manifestationen des herkömmlichen Kirchenwesens mit seinen Heiligen und seinen Priestern, seinen Gottesdiensten und Sakramenten. „In Deutschland waren die Massenphänomene der Vorreformation ganz überwiegend nicht kirchenkritisch, sondern im Übermaß kirchenkonform. Zwar gab es, wie im ganzen Mittelalter, so auch am Vorabend der Reformation auch mannigfache Konflikte von Laien und Klerikern, doch wurde dabei die religiöse und sakrale Funktion des Klerus sorgfältig ausgespart.“ Auch in den Anfängen von Luthers reformatorischer Theologie und in seinen frühen publizistischen Erfolgen der Jahre 1518 bis 1520 spielen seine Kirchenkritik und der Antiklerikalismus noch eine erstaunlich geringe Rolle.

c) Was die Anfänge der Reformation als Lutherrezeption anbelangt, so waren die gedruckten Schriften dasjenige Medium, durch das Luthers Sache zunächst verbreitet wurde. Als Gattung herrschten der „Sermon“ und die Flugschrift vor. Unter „Sermonen“ versteht man Erbauungsschriften, in denen Fragen des geistlichen Lebens, die religiöse Bewältigung elementarer Lebenssituationen verhandelt werden. Dies entspricht dem Inhalt der frühen Lutherrezeption: Luther wurde zunächst nicht so sehr als Kirchenrebell und auch nicht so sehr als gelehrter Theologe, sondern vielmehr als Seelsorger und als Reformator des geistlichen Lebens geschätzt.

Um 1522/23 verändert sich das Bild. In vielen Bereichen Deutschlands tauchen „reformatorische Bewegungen“ auf. Luther findet Anhänger und Parteigänger. Zwar dominieren nach wie vor Schriften Luthers. Daneben gibt es aber auch Texte anderer reformatorischer Verfasser. Über die evangelische Predigt wurden auch die Nicht-Lesefähigen einbezogen. Weiter gab es eine ausgedehnte evangelische Bildpropaganda.

Bei aller Breite dieser Äußerungen überwiegt aber – und hier liegt Moellers zentrales Interesse – eine gewisse Einheitlichkeit der Reformation. Die wesentlichen Vorgaben für diese Einheitlichkeit stammen von Luther selbst! Auf Grund einer Untersuchung von „Predigtsummarien“ stellt Moeller fest: In einem überraschenden, ja verblüffenden Maße ist nämlich, was an theologischen Inhalten mitgeteilt wird, homogen“.²⁶ Es wird vor allem von der Rechtfertigung, von der Kirche, vom christlichen Leben und vom Ende der Zeiten gesprochen. Zumindest auf den städtischen Kanzeln in Deutschland, auf denen Anhänger der Reformation predigten, herrschte für Moeller nicht „ein weithin diffuser und vielfach primitiver Predigt-, Wildwuchs“, sondern eine in den Grundlinien und Hauptaussagen durchaus einheitliche und verhältnismäßig geschlossene theologische Lehre, die auf einem theologischen Grundkonsens beruhte... Die in weiten Bereichen der Reformationsforschung herrschende Meinung, Ausgangspunkt und Hauptmotiv der frühen Reformation sei die Kirchenkritik oder der Antiklerikalismus gewesen, läßt sich in dieser Form an unseren Texten nicht belegen... Überhaupt sind die insgesamt hohen theologischen Ansprüche, die unsere

Schriften stellen, im Grunde das überraschendste Merkmal, das ihnen anhaftet... Der theologische Grundkonsens, den sie bieten, befindet sich in überraschendem Maße in Übereinstimmung mit den theologischen Grundaussagen Luthers.“ Soweit Moeller.

Dagegen bestreitet die These von Dorothea Wendebourg, derzufolge erst durch das Urteil der Gegenreformation die Reformation zur „Reformation“ wurde, die Auffassung, daß die Reformation z.B. aufgrund des Schriftprinzips oder der Rechtfertigungslehre als Einheit zu betrachten sei. Nicht aus der Innenperspektive ist sie als Einheit zu bestimmen, sondern nur von außen her zu gewinnen. „Dieses Außen ist die Gegenreformation – ihr Urteil erst macht die Reformation zur Einheit“: so Wendebourg.

Auch diese These zieht Konsequenzen nach sich! Mit dieser auf einer scharfen Trennung zwischen Innen- und Außenperspektive beruhenden Reformationstheorie läßt sich z.B. eine eher sozialgeschichtliche Theorie verbinden, derzufolge Theologie eher ein Überbau- und Elitephänomen der Experten sei, während der Gang der Reformation einerseits von Machtinteressen und sozialen Spannungen, andererseits von religiösen Momenten der Volksfrömmigkeit, des Antiklerikalismus und ritueller Bedürfnisse dominiert wurde. Hier ist also vor allem die Faszination sozialer, ökonomischer und politischer Vielfalt und damit verbundener religiöser Differenzierung interesseleitend.

Ohne Divergenzen und Konflikte in der Reformation negieren zu wollen, wird aber auch von einem inneren Zusammenhang der reformatorischen Bewegungen und ihren Konfessionsrichtungen zu sprechen sein. Ich stützte mich hier vor allem auch auf Berndt Hamms Argumentation. Er geht von der These aus: „Reformatorisch ist, was – im Hinblick auf die mittelalterliche Kirche, Theologie, Frömmigkeit und Gesellschaft – systemsprengend ist ... und was nicht mehr als eine ausgefallene Position innerhalb der Variationsbreite kirchlich tolerierter mittelalterlicher Theologien, Frömmigkeitsformen und Reformmodelle und ihres deutenden Umgangs mit der Heiligen Schrift erklärbar ist.“ Also: Nicht erst die Lehrfestlegungen des Trienter Konzils (1545-1563) lassen die Reformation zur „Reformation“ werden (so Wendebourg). Der Prozeß des Systemsprengenden und damit das Konstitutive der Reformation beginnt längst vor den lehramtlichen Festlegungen der Papst- und Konzilskirche in den Lehren und praktischen Änderungen der reformatorischen Theologie und evangelischen Bewegung selbst. Meine These ist, daß die Reformation der 20er und 30er Jahre des 16. Jahrhunderts nicht erst im nachhinein – durch die Lehrentscheidungen der römischen Kirche – reformatorischen Charakter gewinnt, sondern das Systemsprengende schon von Anfang an in sich trägt. Die frühen Reaktionen der Kurie im römischen Prozeß Luthers, die Bannandrohungs- und Bannbulle gegen Luther wirkten zwar katalysatorisch und beschleunigend; aber sie produzierten nicht das Reformatorische. Dem Reformationsverständnis von Dorothea Wendebourg entspricht eine Sicht der katholischen Kirche, die den offenen, variablen, nicht verbindlichen und durchaus revidierbaren Charakter ihrer Lehre bis in die 30er und 40er Jahre des 16. Jahrhunderts betont. Dazu gibt es auch Übergangsphänomene. Frau Wendebourg übersieht aber, daß es schon im Spätmittelalter so etwas wie das „Gemeinsam Katholische“ gibt, das dann das Konzil von Trient zwar verstärkt, aber nicht neu schafft. Dieses „Gemeinsam Katholische“ ist z.B. der „Gradualismus“ im Heilswerk, das heißt die gestufte Kooperation von Gott und Mensch. Bei aller Pluralität des kirchlichen Spätmittelalters gab es auch eine Gemeinsamkeit der Theologie, Frömmigkeit und Kirchlichkeit, die bei aller Offenheit auch feste Grenzen zog und, wo nötig, auch rigide durchsetzte. Damit waren schon vor Luthers Auftreten und längst vor dem Konzil von Trient Barrieren des nicht mehr Integrierbaren und nicht mehr Erträglichen aufgerichtet. Trient zog dann diese Grenzen noch enger.

Das Gemeinsame der Reformation ist demgegenüber als Bruch mit diesem Gradualismus, mit der gestuften Kooperation von Gott und Mensch bei der Erlangung des Heils zu beschreiben. Hier spielen dann die Betonung der Alleinwirksamkeit Gottes, der Heiligen Schrift als alleinige Normquelle, der Rechtfertigung aus Gnaden, nicht aus Werken und das Gemeindeprinzip eine wichtige Rolle.

Ein Fazit: Was die Zusammengehörigkeit von Einheit und Vielfalt der Reformation anbelangt, so geht es bei aller Betonung der Kohärenz und des Gemeinsamen immer auch um eine divergierende Vielfalt, die bereits die frühe Reformation vor dem Bauernkriegsjahr 1525 kennzeichnet. Es geht um Konsens und Kohärenz innerhalb von Dissens und Divergenz, ohne das eine gegen das andere auszuspielen. Berndt Hamm resümiert: „Es ist kein Widerspruch, wenn ich betone: Der Reformationsforschung sollte es nicht

nur darum gehen, das Gemeinsame der Reformation zu verstehen, sondern es sollte zugleich ihr Ziel sein, die Vielfalt in der Reformation noch schärfer herauszuarbeiten... Die Dominanz der Luther-Rezeption in der Frühreformation schloß die starke Eigenprägung differierender Reformationstheologie von Anfang an ein. Darum sprach ich ... von einer ‚Dominanz und Kohärenz der Luther-Rezeption in der Typenvielfalt ihrer Ausprägungen‘. Noch schärfer treten die Konturen reformatorischer Vielfalt vor 1525 hervor, wenn man sich von der Autorengruppe gelehrter Theologen löst und sich den schreibenden, bildnerisch tätigen, mündlich artikulierenden und in verschiedener Weise agierenden Laien der Reformationsbewegung zuwendet. Zu beachten ist ja nicht nur, was von den Predigern gepredigt wurde, sondern auch, wie ihre Predigten von Menschen ganz anderer sozialer Verortung, anderer Bildungsvoraussetzungen und anderer Berufskompetenzen vernommen und verarbeitet wurden: von Rittern, Patriziern, gelehrten Juristen und Ratsschreibern, Handwerkern, Bauern, Frauen usw... ‚Rezeption‘ bedeutet hier stets selbständige Verarbeitung der von Luther und anderen reformatorischen Theologen aufgenommenen Impulse... Es gab nie eine ‚engeführte‘ Reformationsbewegung, nie eine Einheitlichkeit der Reformation. Vielmehr zeigt sich gerade im Bereich der frühen Luther-Rezeption, wie sich das Gemeinsame zu höchst selbständigen Gestalten und Typen des Reformatorischen ausprägt.“

Evangelische Kolonnen?

Versuchen wir abschließend, ein Bild von „Evangelischer Bewegung“ in Umrissen zu zeichnen, das es zuläßt, Konsens und Kohärenz innerhalb von Dissens und Divergenz zu beschreiben. Dazu gehört z.B. die Einsicht, daß die Evangelische Bewegung in Wirklichkeit eher als eine Anzahl von Einzelbewegungen begriffen werden sollte. Denn: „Als Ganze war die evangelische Bewegung eine ambivalente Bewegung“²⁷, die es auch nicht erlaubt, ihr eine einheitliche soziale Struktur oder ein einheitliches Programm kirchlicher oder sozialer Aktion zuzuschreiben. „Ein Modell, das der evangelischen Bewegung entsprechen kann, ist vielmehr vertikal zu strukturieren; in der Bewegung standen ‚Säulen‘ oder ‚Kolonnen‘ nebeneinander. Um der Ambivalenz der evangelischen Bewegung gerecht zu werden, sollte man von ‚evangelischen Kolonnen‘ sprechen. Natürlich waren hier einige aktiver und bedeutender als andere. Doch in jeder dieser Kolonnen marschierte man im Takt eines anderen Trommlers; oder theologisch formuliert: In jeder Kolonne wurde das für sie typische Verständnis des Evangeliums, wie es der Wortführer entwickelte, propagiert. Wenn man für das erste Vierteljahrhundert des 16. Jahrhunderts die Begriffe ‚evangelisch‘ und ‚evangelische Bewegung‘ verwendet, sich aber nicht der theologischen Frage nach dem Verständnis des Evangeliums stellt und evangelische Programme und Gruppen analysiert, dann bedeutet dies eine Vereinfachung, die auf eine Verzerrung der historischen Gegebenheiten hinausläuft“²⁸; so Gottfried G. Krodel, der mehrfach auch auf meine früheren Forschungen verweist. Nach Krodel war die evangelische Bewegung anfangs nicht einfach eine „lutherische Bewegung“; schon vor seinem öffentlichen Auftreten war Luther mit einzelnen Kolonnen derselben in Berührung gekommen. „Als Luther an die Öffentlichkeit trat, sah die evangelische Bewegung als Ganze in ihm so etwas wie einen Helden; das Verbindende war das ‚Zauberwort‘ Evangelium – oder allgemeiner formuliert: ein unqualifiziertes sola scriptura – und die daraus abgeleitete Kritik an der Kirche als Institution, zunächst am Ablasswesen, bald aber auch am Papsttum sowie dem Wesen und Funktionieren des priesterlichen Amtes.“ Unter den ersten Anhängern Luthers befanden sich natürlich auch Radikale oder Revolutionäre. „Die evangelische Bewegung identifizierte sich mit Luther, und die Öffentlichkeit identifizierte Luther mit der evangelischen Bewegung. In diesem Prozeß tauchten neue Kolonnen innerhalb der Bewegung auf. Selbst wenn man die These von dem durch Luther explodierten Pulverfaß bestreitet, so kann man doch nicht leugnen, daß die Bewegung als Ganze neue Stoßkräfte entwickelte mit dem Ergebnis, daß Luther in die Nähe des Aufruhrs gerückt wurde, der in einzelnen Kolonnen der Bewegung brodelte.“ „Früher oder später mußte sich Luther entscheiden, mit welchen Kolonnen der evangelischen Bewegung er marschieren wollte. Doch auch die einzelnen Vertreter der evangelischen Bewegung mußten sich, wenn sie sahen, wie Luthers Positionen klarer wurden, entscheiden, wie weit sie Luther folgen wollten.“ Krodel geht hier noch einen Schritt weiter: „Daß die Ereignisse der Jahre 1520 bis 1522 Luther sowohl Anhänger als auch Feinde eingebracht haben, ihm aber auch frühere Anhänger entfremdeten, muß hier nicht weiter verfolgt werden. Die Signifikanz dieser Gewinne und Verluste für die Gesellschaft liegt darin, daß es zumindest seit dem Frühjahr 1522 innerhalb der ambivalenten evangelischen Bewegung eine neue Kolonne gab, die Luther-Kolonne. Diese Kolonne zeigt,

daß es ein an Luther orientiertes Verständnis des Evangeliums und der Reformation in Kirche und Gesellschaft gab und ebenso ein ‚gospel of social unrest‘.“ Innerhalb dieser Kolonne entwickelten sich rasch präzise formulierte Positionen, die in immer schärferen Gegensatz zu den Positionen anderer Kolonnen traten. Und das geschah gerade zu einem Zeitpunkt, als die radikalen Elemente innerhalb der evangelischen Bewegung vom Wort zur Tat übergingen *und* innerhalb der altgläubigen Opposition eine evangelisch-reformkatholische Kolonne sowohl Luther angriff als auch für Reformen in der Kirche eintrat. Auf diese Weise klärte sich die Lage – und zwar schon einige Jahre vor dem Bauernkrieg. Zusammenfassend darf man festhalten, daß man für die Zeit nach dem Frühjahr 1522 nicht mehr von der evangelischen Bewegung sprechen sollte, sondern von einem ‚evangelisch-reformatorischen‘ und einem ‚evangelisch-reformkatholischen‘ Flügel der evangelischen Bewegung.“

Mit diesem von Krodell skizzierten Bild hängt auch dies zusammen: Die Evangelische Bewegung verwandelte sich, worauf schon Diehl hingewiesen hatte, nicht automatisch in die lutherische Landeskirche. Die von Diehl hier – auch aufgrund einer Über-Interpretation des Speyerer Reichstagsabschieds von 1526 im Sinne der Schaffung eines förmlichen *ius reformandi* der Reichsstände – ins Spiel gebrachte „Obrigkeit“ stand im Schnittpunkt eines von fünf Polen bestimmten Kraftfeldes. „Diese Pole waren das Wormser Edikt (1521), die realpolitischen Gegebenheiten, immer lauter werdende Forderungen nach Reformen in Kirche und Gesellschaft, die persönliche religiöse Überzeugung (oder ihr Fehlen) und das Selbstverständnis der Obrigkeit. Je nach den äußeren Umständen und den persönlichen religiösen Überzeugungen – oder aber dem Mangel an solchen Überzeugungen – reagierten die Obrigkeiten auf die Entwicklung in Stadt und Land negativ, positiv, ignorierend (wenn möglich) oder auch dissimulierend (wenn notwendig). Die Obrigkeiten haben aber nicht bis zum ersten Reichstag zu Speyer gewartet, um konstruktiv in die durch einzelne Kolonnen der evangelischen Bewegung veränderte religiös-kirchliche und sozial-rechtliche Lage einzugreifen... Damit waren die Voraussetzungen gegeben für die politische Spaltung des Reiches auf religiös-kirchlicher Grundlage ... sowie für die kirchliche Neugestaltung im territorialen oder städtischen Rahmen.“ Hinsichtlich der inneren Ordnung (Lehre, Liturgie, Amt) und der staatsrechtlichen Sicherung der evangelisch-reformatorischen Gemeinden lutherischer Prägung bilden der Bauernkrieg und der erste Speyerer Reichstag (1526) nicht die große Zäsur, die z.B. Diehl hier sieht. Die Ursprünge des landesherrlichen Kirchenregiments sind zu kompliziert, als daß man sie allein aus dem Abschied des ersten Reichstags zu Speyer 1526 ableiten könnte. Sie sind nicht einfach nur das Ergebnis der evangelischen Bewegung. „Die Situation war genau umgekehrt: Die aus der evangelischen Bewegung hervorgehenden Kirchentümer führten nicht zum landesherrlichen Kirchenregiment, vielmehr hat das landesherrliche Kirchenregiment diese Kirchentümer staats- und verwaltungsrechtlich abgesichert und sie verwaltungstechnisch geordnet. Die evangelische Bewegung hatte aufgehört, eine Rolle zu spielen, als der erste Reichstag zu Speyer, die angebliche Geburtsstunde des landesherrlichen Kirchenregiments, stattfand.“

Brechen wir hier ab: Mag man auch die staatliche Sicherung des evangelisch-lutherischen Kirchentums nicht einfach mit dem Speyerer Abschied von 1526 verbinden dürfen, wie Diehl und noch Steitz dies getan haben: Für die Landgrafschaft Hessen und die Homberger Synode war er ein wichtiges Durchgangsstadium auf dem Weg zur Ausbildung der hessischen Landeskirche und eine Rechtfertigung für das Eingreifen der Obrigkeit in die kirchliche Lage. Ob das von Krodell vorgeschlagene Modell einer vertikalen Struktur der „evangelischen Kolonnen“ den für die Landgrafschaft Hessen typischen Phänomenen der „Evangelischen Bewegung“ angemessener und somit sachgemäßer ist als z.B. die Beschreibungen von Diehl und Steitz, sollte in der weiteren Arbeit vor Ort überprüft werden!

Gehen wir nun zu Teil II der „Geschichte der EKH“ mit dem ersten Schwerpunkt: „Zwischen Theologie und Frömmigkeit: Das Zeitalter protestantischer Orthodoxie im ausgehenden 16. und im 17. Jahrhundert“ über!

Zum Protestantismus im ausgehenden 16. und im 17. Jahrhundert

Sprachliche Verlegenheiten deuten oft solche in der Sache selbst an. „Innerhalb der Geschichte des Protestantismus stellt das ausgehende 16. und das 17. Jahrhundert wohl jenes dar, das sich am stärksten einem Gesamtverständnis entzieht, deshalb aber um so mehr vereinfachenden Deutungen ausgesetzt ist. Den oberflächlichen Blick dünkt zunächst alles derart einheitlich und spannungslos, daß der Zeitraum vom

Ende des Reformationsjahrhunderts bis hinein in das 18. Jahrhundert eine geschlossene, feste und immer mehr sich verfestigende geistige Welt zu umfassen scheint. Nimmt man noch den Eindruck des Begrenzten, ja Beengten hinzu, der sich für dieses Jahrhundert einem aufdrängt, dann rundet sich das Bild der Epoche vollends ab... Es ist der Eindruck der Mittelmäßigkeit, der uns überfällt. Die politische Abgeschlossenheit der Territorien, die konfessionelle Selbstabschließung der ‚Landeskirchen‘ und das allgemeine Eingefügtsein in festumrissene Lebensräume und Lebensordnungen veranlassen uns zu solchem Urteil“: Diese Feststellungen des um die hessische Territorialkirchengeschichte hochverdienten Marburger Kirchengeschichtlers Winfried Zeller²⁹ bestimmten weithin zumindest gefühlsmäßig das Verständnis des in theologisch geprägter Definition „Zeitalter der (lutherischen/ reformierten) Orthodoxie“ genannten Epoche. Ihr ist die Reformation weithin eine im Grunde fertige und damit selbstverständlich gewordene Größe, deren Ertrag Zeller³⁰ wie folgt beschreibt: „Danach haben die protestantischen Kirchen sowohl gegenüber einer falschen Lehrentwicklung im Mittelalter als auch gegenüber den neuen Irrlehren der ‚Schwärmer‘ die Wahrheit des Evangeliums wiederentdeckt, unbeirrbar verfochten und zäh bewahrt. Die theologische Aufgabe besteht demgemäß jetzt darin, die von der Reformation überkommene reine Lehre nach ihren Einzelaussagen richtig zu gliedern, an ihr unvermindert festzuhalten und sie unverändert weiterzugeben. Theologie heißt also jetzt ‚Orthodoxie‘, Kunst des rechten Lehrens... Orthodoxie bedeutet, das Wesen der Kirche darin zu erblicken, daß die allezeit mit sich selbst identische kirchliche Lehre als sich selbst gleichbleibend bewahrt und so von Generation zu Generation weitergegeben wird.“ Heinrich Steitz³¹ schließt sich tendenziell weithin diesem Bild an: „Man täte der Orthodoxie Unrecht, wollte man in ihren Vertretern nur jene finsternen schwarzgewandeten Zionswächter sehen, als die sie weithin erscheinen.“³² Steitz formuliert: „Es ist nicht richtig, wenn die Kirche der lutherischen Orthodoxie abwertend als ‚Schulsaal‘ bezeichnet wird. Vielmehr war der Schulsaal die Voraussetzung, ohne die eine Kirche nicht sein konnte.“³³

Für Zeller liegt die Problematik der Orthodoxie „in dem jetzt spürbaren Auseinanderfallen von Theologie und Frömmigkeit“; diese Theologengeneration habe „die theologische Funktion der Frömmigkeit nicht hinlänglich erkannt. Man weiß wohl um die frömmigkeitskritische Aufgabe der Theologie. Aber man ist nicht zu der Einsicht durchgedrungen, daß es auch eine Kritik der Frömmigkeit an der Theologie gibt... Gerade das war die Problematik dieser Generation.“³⁴

Aus dem Gesagten ergibt sich bereits, daß unter „Orthodoxie“ zu den verschiedenen Zeiten Verschiedenes verstanden wurde. Dasselbe gilt auch im Blick auf die jeweiligen Bewertungen der „Orthodoxie“, wobei wissenschaftliche und frömmigkeitsmäßige Aspekte sich öfters vermischen.

Der der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstammende wissenschaftliche Begriff der Orthodoxie „entspricht [zunächst] dem Selbstverständnis der damaligen [orthodoxen] Theologie, mit der wahren Erkenntnis und dem wahren Bekenntnis Gott in Wort und Tat wahrhaft zu verehren. Im besonderen reklamierten die reformatorischen Kirchen mit dem Kennzeichen „orthodox“ den umfassenden Kirchenbegriff der altchristlichen Bekenntnisse für sich, indem sie mit der Qualifizierung ihrer Lehre als „orthodox“ behaupteten, „in der Kontinuität zu der noch mit dem Christentum der Bibel einigen religio (fides, doctrina) christiana der Alten Kirche der ersten Jahrhunderte zu stehen.“³⁵ Sodann versteht man seit Beginn des 19. Jahrhunderts unter „Orthodoxie“ eine kirchliche Theologie, wie sie sich in den Bekenntnisschriften oder in der wissenschaftlichen theologischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts niedergeschlagen hat. „Orthodoxie so als Inbegriff der öffentlichen Lehre der Kirchen verstanden, dient als Orientierungsrahmen für die je eigene, sich mehr oder weniger an die kirchliche Lehre anlehrende Theologie. Der wissenschaftliche Begriff der Orthodoxie ist demnach ursprünglich ein dogmatischer und dogmengeschichtlicher Begriff. Er bezieht sich nur auf einen Bereich der kirchengeschichtlichen Entwicklung, eben auf die kirchliche Dogmatik als diejenige Gestalt altprotestantischer Theologie, die wegen ihrer normativen oder traditionsbildenden Funktion nicht gänzlich historisch überholt zu sein scheint. Mit dieser dogmatischen Funktionalisierung der Orthodoxie geht [dann] im Zuge der neuzeitlichen, fundamentalen Umwertung des Orthodoxie-Begriffs die Behauptung einer der lutherischen Orthodoxie selbst fremden Diastase von wissenschaftlich-objektiver Theologie (Lehre) und persönlich-subjektiver Frömmigkeit (Leben) einher, wie sie der Pietismus im Anschluß an J. Arndt empfunden und als Opposition von toter Orthodoxie und lebendigem Glauben gegen die akademische Theologie seiner Zeit gekehrt hat.“³⁶

Damit ist aus theologischer Perspektive die Leistungsfähigkeit und Grenze des Begriffs „Orthodoxie“ aufgezeigt: „Der Begriff Orthodoxie dient von Anfang an der innerkirchlichen Selbstvergewisserung angesichts des Phänomens der Strittigkeit der Wahrheit innerhalb der Kirche... Das Konzept der Orthodoxie zog früh, wirksam seit der pietistischen Kritik an der lutherischen Universitätstheologie, den Vorwurf der Reduktion des Glaubens auf die Lehre auf sich; es wurden alternative Indizien der Zugehörigkeit zur Kirche geltend gemacht (die Geistbegabung bei den Spiritualisten der Reformationszeit; die Wiedergeburt oder die praxis pietatis im Pietismus und der Erweckungsbewegung), mittels derer die Behauptung begründet wurde, daß auch die Wahrheit der Lehre Gestalt des Irrtums sein könne. Es handelt sich dabei um apologetische Argumentationsfiguren, mittels derer sich in der innerkirchlichen Auseinandersetzung eine als heterodox geltende Gruppierung die Zugehörigkeit zur wahren Kirche auszuweisen sucht (so etwa in der Befreiungstheologie durch die Formulierung des Kriteriums der ‚Orthopraxie‘ im Sinne des Ausweises der Wahrheit der Lehre durch deren Beitrag zur Realisation menschlicher Freiheit).“³⁷

Allerdings werden nicht nur der Begriff „Reformationszeit“, sondern auch die Bezeichnung „Zeitalter der lutherischen bzw. reformierten Orthodoxie“ als Epochenbezeichnung nicht nur in der Allgemeinhistorie durch eher sozialhistorische und politische Begriffe wie „Frühe Neuzeit“ und „Zeitalter der Konfessionalisierung“ ersetzt, wodurch theologische und frömmigkeitsmäßige Motive sowie der Zäsurcharakter von 1555 relativiert werden. Der Prozeß der „Konfessionalisierung“ wird schon in die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts verlegt. Die Überschrift unseres Abschnitts müßte dann statt „Zwischen Theologie und Frömmigkeit: Das Zeitalter der protestantischen Orthodoxie im ausgehenden 16. und im 17. Jahrhundert“ etwa lauten: „Zwischen Theologie und Konfessionalisierung“: Theologie und Frömmigkeit als Mittel der Politik und Sozialdisziplinierung“.

Der für die Zeit vom Augsburger Religionsfrieden 1555 bis zum Westfälischen Frieden 1648 dann vorherrschende Epochenbegriff „Konfessionelles Zeitalter“ ist erst im 20. Jahrhundert von dem Religionssoziologen Ernst Troeltsch (1865-1823) und dem Historiker Otto Brunner (1898-1982) geprägt worden. Hier hat dann das Jahr 1555 nicht mehr den Zäsurcharakter, den es in der traditionellen und auch von Steitz benutzten Epochengliederung einer Reformationsgeschichte bis 1555 und einer sich daran anschließenden Zeit der „Gegenreformation“ inne hatte. Eine wichtige Begründung für die Umbenennung in „Konfessionelles Zeitalter“ war der Hinweis, daß die sich primär an der Theologiegeschichte ausrichtende Bezeichnung „Orthodoxie“ für die allgemeine Geschichte und Sozialgeschichte zu eng und außerdem auf deutsche Verhältnisse zugeschnitten sei.

Für die Situation im Deutschen Reich ist allerdings unbestreitbar der Augsburger Religionsfriede von 1555 ein wichtiger Einschnitt, der den konfessionellen Grundzug des Zeitalters besonders deutlich macht. „Das eigentlich Neue gegenüber dem Spätmittelalter und der Reformation seit 1555 ist, daß das gesamte Leben unter die Signatur des Konfessionellen, d.h. der konfessionellen Gegensätze getreten ist. Die religiösen Bewegungen des Spätmittelalters und auch die Anfänge der Reformation kennen diese konfessionelle Polarisierung nicht. Die Aufspaltung der mittelalterlichen christlichen Einheitskultur in eine Vielheit von Konfessionen und Kirchen, Staaten und politischen Entwürfen, die sich gegenseitig abgrenzen und differenzieren, ist das eigentlich bestimmende Element der Epoche. Der konfessionelle Grundzug des Zeitalters zeigt sich in der Politik bei den großen Kriegen im 16. und 17. Jahrhundert, aber auch bei der christlichen Mission und der kolonialen Expansion der europäischen Mächte in fremde Kontinente.“³⁸

Kirchengeschichtsforschung kommt hier offenbar in ein Dilemma: Eine vorrangige Orientierung an Theologie und Frömmigkeit kann zu einer Verkürzung der historischen Perspektive führen. Auf der anderen Seite besteht die Gefahr, daß über den sicher vorhandenen politischen und sozialen Motiven die theologischen und frömmigkeitsmäßigen Implikationen der Epoche übersehen oder zumindest relativiert werden. Nicht nur im Kontext der Geschichte der Gießener Universität, der „Alma Mater Ludoviciana“³⁹, hat in dieser Zeit gerade „die Ausbildung der protestantischen Konfessionen als Folge der deutschen Reformation“ bei der jetzt stärker als früher betonten „Durchformung des Territorialstaats in Hessen“ im Kontext des „im Kaiser gipfelnden Systems des Reiches“ eine fundamentale Bedeutung.

Nun ist der Begriff „Konfessionalisierung“ selbst interpretationsbedürftig, vor allem auch im Blick auf die jeweils zugelassene Bedeutung theologischer und frömmigkeitlicher Motive.⁴⁰ Mag bei dieser unserer in Anlehnung an Peter Moraw vorgenommenen vorsichtigen Einordnung der Gießener Universitätsgründung in das Konfessionalisierungsparadigma auch die Formierung der konfessionellen Kirchentümer als „Fundamentalprozeß der Frühneuzeit“ (Wolfgang Reinhard⁴¹) anerkannt und Religion und Kirche nicht nur als gesellschaftliche „Subsysteme unter mehreren anderen“, sondern als tragende „Strukturachsen der Gesellschaft insgesamt“ (Heinz Schilling⁴²) angesehen werden: Angesichts der hier sonst vorherrschenden „etatistischen“, d.h. staatlich-politischen Engführung des Paradigmas droht die Mehrschichtigkeit des geschichtlichen Lebens verkürzt zu werden. Demgegenüber gilt es, die Propria der einzelnen Konfessionen wie z.B. ihre historischen Ursprungsdifferenzen, ihr unterschiedliches Kirchenverständnis, die spezifische Rolle, die der lehrgesetzlichen Doktrin zukam, die unterschiedlichen praktischen Institutionalisierungsformen usw. besser wahrzunehmen. Die protestantischen Kirchen sind von ihrer Geschichte her zwar weithin Theologienkirchen. Aber Theologie ist nur ein Faktor unter mehreren!⁴³ Gerade wenn man die „etatistische“ Überbetonung der Konfessionalisierungsthese kritisch betrachtet, wird der Blick auch auf andere Kräfte frei, die nicht einfach durch die politischen Entwicklungen einer Epoche oder durch die Kirchen- und Wirtschaftspolitik erklärt werden können. In dieser Perspektive sind z.B. die „Cultusformen“ wichtige Indikatoren für den „Bekenntnisstand“ der „Gemeinde“.

Mit seinen „Verbesserungspunkten“ von 1605 wollte Landgraf Moritz von Hessen-Kassel in seinem Land die Konfessionen einander angleichen. Die schon länger eher „reformiert“ geprägten Niederhessen sollten mit den Lutheranern in Oberhessen zu einem gemeinsamen Bekenntnis und einer entsprechenden religiösen Praxis finden. Schon 1603 wünschte Moritz in Schmalkalden die Beseitigung der Bilder in der Kirche, der lateinischen Gemeindegesänge, der Elevation der Abendmahls Elemente, des Schlagens des Kreuzes und des Läutens des Glöckchens beim Credo. Die wesentlich kultisch-praktisch orientierten „Verbesserungspunkte“ beziehen sich dann auf das Verbot der unnützen theoretischen Disputationen über die Ubiquität Christi (Modus der Gegenwart Christi im Abendmahl), auf die Zehn Gebote nach biblischem Wortlaut (Bilderverbot), und das Brotbrechen beim Abendmahl (Brot statt Hostien).

So zeigten sich die Auswirkungen der „Verbesserungspunkte“ in der Frömmigkeitspraxis und in den Kirchengebäuden z.B. in teilweise oder ganz zerstörten Figuren, Reliefs und Taufsteinen, in der Entfernung von Bildern oder in der Übermalung derselben. Wände wurden weiß gekalkt und so reformiertem wortbezogenen Andachtsideal unterworfen. Lutheraner empfanden die Änderung der Gottesdienst- und Abendmahlspraxis aber als einen tiefen Einschnitt: „So haben sie bislang die Gaben des Abendmahls nicht angefaßt, um ihre Ehrfurcht vor dem leiblich gegenwärtigen Christus zu zeigen. Jetzt hören sie, daß er als Mensch im Himmel und nur geistlich anwesend sei. Deshalb sollen sie den Kelch selbst in die Hand nehmen und bekommen ein Stück Brot statt der gewohnten Hostie.“⁴⁴ Im Katechismus finden sich im Blick auf die Hessischen Fragstücke Änderungen. Da ist vor allem das Bilderverbot eingefügt worden. Mit den Verbesserungspunkten kommen auch neue Lieder in die Kirchen, von denen die meisten noch keine Orgel besitzen. Waren die lutherischen Choräle noch relativ leicht auswendig zu lernen, so ist das bei den meist langen Psalmengesängen, die Ambrosius Lobwasser nach 1550 aus dem (französischen) Genfer Psalter übersetzt und die Moritz mit weiteren Melodien versehen hat, nicht so einfach. Jede Gemeinde braucht zumindest für den Vorsänger ein Gesangbuch, das in Kassel gedruckt und auf Befehl von Moritz angeschafft werden muß. Widerstrebende Pfarrer werden ihres Amtes entsetzt. Was die liturgischen Orte anbelangt, so legen die Verbesserungspunkte die christologische Verkündigung fest: Christi verklärter Leib sei im Himmel, also komme er nur geistlich zu seiner Gemeinde. Er ist dann nicht mehr im Altar oder Taufstein gegenwärtig, sondern in den geistlichen Handlungen. Die Orte ihres Vollzugs sollen möglichst zurückgenommen werden. Den Altar verhüllt jetzt ein schwarzes Tuch, um die geistliche Gegenwart des erhöhten Christus während der Feier zu betonen. Die entsprechenden Textilien sind anzuschaffen. Die meisten Altäre werden allerdings nur abgedeckt und nicht durch Tische ersetzt. Vielfach kommt es zur Entfernung der Taufsteine, wodurch die Taufe ihren festen Ort im Kirchenraum verliert. Wird getauft, stellt man eine Schüssel auf den Altar. Die Funktion und nicht der Ort wird maßgebend. Auch das Aufstellen von Kruzifixen und das Kreuzeszeichen, das für eine individuelle Religionspraxis wichtig war, fielen unter das Bilderverbot, dessen Umsetzung allerdings sehr von den örtlichen Verhältnissen abhing. Das

Köpfen von Heiligenfiguren ist ein durchaus übliches Verfahren, um religiöse Bildwerke zu entwerten, ein despektierlicher Ritus, der sich auch in der Französischen Revolution findet. Es liegt auf der Hand, daß es sich hier um wichtige Bestandteile einer auch emotional tief verwurzelten Religionskultur handelt, die einer eher „rational“ orientierten Theologie nicht oder nur schwer zugänglich sind und außerdem das Odi-um einer Nichtaufgeklärtheit und eines Ungebildetsein an sich tragen. Daß hier aber nicht nur das Glaubensleben von Unterschichten zur Debatte steht, sei ausdrücklich angemerkt.

Die meisten Selbstzeugnisse zeigen, wie unterschiedlich das Glaubensleben und das Verständnis des christlichen Glaubens waren. Wichtig ist auch der Hinweis Hartmut Lehmanns⁴⁵: „Von Demographen und Sozialhistorikern wissen wir, daß über 50% der Bevölkerung in der Frühen Neuzeit in den Dörfern zu den unterbäuerlichen Schichten gehörten. Aus diesen Kreisen liegen aber keine Selbstzeugnisse vor. Wir begegnen den Angehörigen dieser Schichten in der Regel nur in Prozeßakten, und auch dann entstammen die Worte, mit denen sie zu uns reden, der Feder von Schreibern aus der bürgerlichen Schicht. Nichts deutet darauf hin, daß die Konfessionalisierung in diesen Schichten bis weit ins 17. Jahrhundert hinein irgendwelchen Erfolg hatte. Zu vermuten ist vielmehr, daß diese Schichten erst im Laufe des 18. Jahrhunderts in die Disziplinierungsprozesse der sich formierenden modernen Arbeitswelt und in die Alphabetisierungsbemühungen der sich herausbildenden modernen Erziehungswelt einbezogen wurden. Viel spricht dafür, daß die Obrigkeiten erst im 19. Jahrhundert auf den genannten beiden Gebieten, dem der Arbeitsdisziplinierung und dem der Elementarbildung, sichtbare Erfolge erzielen konnten... Das Glaubensleben der Unterschichten während der eigentlichen Epoche der Konfessionalisierung liegt dagegen nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung weitgehend im Dunkeln. Man kann nur vermuten, daß auch diese Menschen durchaus ihre Glaubenspraktiken hatten und daß ihnen eine gewisse Autonomie der eigenen Glaubenswelten eigen war... Falsch scheint mir allein die Annahme, die Politik der Konfessionalisierung hätte auf irgendeine auch nur annähernd effiziente Weise das religiöse Leben dieser Kreise beeinflußt.“

Hinzu kommt, daß die etatistische Sicht der Konfessionalisierungstheorie den Pfarrern die Rolle als verlängerter Arm der Obrigkeit zuweist: Durch Verkündigung und Kirchenzucht sollten diese die Normen, die die weltliche Obrigkeit vorsah, um den disziplinierten Untertanenverband der Neuzeit zu schaffen, den Gemeindegliedern einpflanzen. Auch dieses Verständnis des pfarramtlichen Tuns entspricht in dieser Breite wohl kaum der Wirklichkeit. So waren z.B. die hessen-darmstädtischen Pfarrer bei der Seelsorge auf die Mitwirkung der „Senioren“ und deren Auffassung von dem, was „anstößig“ ist, angewiesen. Die Normen der Kirchenzucht ließen sich letztlich nur dann in den Gemeinden durchsetzen, wenn sie von den Gemeindegliedern auch akzeptiert wurden. „Aus der Sicht der Gemeinden war der Pfarrer nicht das Sprachrohr des Landesfürsten. Er hatte in der Gemeinschaft auch die Funktion einer bei Konflikten vermittelnden Instanz, sowohl bei Konflikten in der Gemeinde, als auch bei Konflikten in Familien. Die Pastoren konnten ihr Amt immer nur mit, aber niemals gegen ihre Gemeinden ausüben. Im Konfliktfall zwischen Hirt und Herde trat deshalb die Kirchenleitung keineswegs automatisch auf die Seite des Amtsbruders... Die Vorstellung von einem unüberwindbaren Gegensatz zwischen dem sittenstrengen Seelsorger und seiner Gemeinde ist ... eine unzulässige Übertragung von Verhältnissen des 19. Jahrhunderts auf die Frühe Neuzeit“: So kenntnisreich Carsten Lind.⁴⁶ Zur Überschätzung der vor allem etatistisch verstandenen Konfessionalisierungsthese bemerkt dieser zutreffend: Das Paradigma der Konfessionalisierung „war das Kind einer Historikergeneration, die ihre prägenden Eindrücke in einer Zeit empfangen hatte, der die Freude an gesellschaftlichen Fundamentalvorgängen und Prozessen noch nicht geschwunden war ... Die Verdichtung staatlicher respektive fürstlicher Herrschaft ist ein bereits im Spätmittelalter einsetzendes Phänomen. Sie bedurfte der konfessionellen Aufladung nicht. Vielleicht haben die konfessionellen Fragen die Entwicklung befördert, aber die moderne Staatlichkeit brauchte zu ihrer Heraufkunft keine Konfessionalisierung.“

Kurz: „Konfessionsbildung“ und „Konfessionalisierung“ sind – bei allen Zusammenhängen und Beziehungen – doch schärfer zu unterscheiden! Ich lehne mich hier an Ernst Walter Zeedens⁴⁷ Definition an: „Unter Konfessionsbildung sei also verstanden: die geistige und organisatorische Verfestigung der seit der Glaubenspaltung auseinanderstrebenden christlichen Bekenntnisse zu einem halbwegs stabilen Kirchentum nach Dogma, Verfassung und religiös-sittlicher Lebensform“. „Konfessionalisierung“ bezeichnet hingegen die nachfolgende Durchdringung und Ausformung des gesamten Lebens im Sinne bzw. mit Hil-

fe bzw. unter dem Einfluß und den Auswirkungen der Konfessionen. Zuweilen bin ich allerdings geneigt zu fragen, ob das „Konfessionalisierungsparadigma“ – auch wegen seiner Überdehnungen und der Gefahr, theologische Absichten und politische Nebeneffekte zu verwechseln – letztlich weniger der *Beschreibung* als vielmehr der *Deutung* geschichtlicher Verhältnisse in einer bestimmten Richtung dient?

Umstrittene Modernisierung: Zur Aufklärung im 18. und 19. Jahrhundert

In seiner „Geschichte der EKHN“ hat Heinrich Steitz diesen Zeitabschnitt nicht nur mit „Rationalismus“ überschrieben, sondern letztlich auch zum Darstellungs- und Deutungsprinzip der Epoche gemacht⁴⁸: „Im Zusammenhang mit der theologischen Lehre läßt sich das Bestreben, Wesentliches der religiösen Erkenntnis nicht aus Gottes Offenbarung sondern von der Vernunft her zu bestimmen, seit der Mitte des 18. Jahrhunderts nachweisen... In dem Augenblick, da die Vernunft denkmäßig die Offenbarung anzweifelte, wurde der kirchliche Glaube in Frage gestellt“ (S. 252). Überschriften wie „Die Zerstörung der gemeindlichen Handlungen“, „Die Umwandlung der bekenntnisgebundenen Gesangbücher“, „Die Beseitigung der reformatorischen Katechismen“, „Die Zersetzung der biblischen Verkündigung“, „Der Verfall der theologischen Lehre“, „Der Sieg der aufgeklärten Gemeinde“ zeigen deutlich die interpretatorischen Tendenzen der Epoche durch Steitz an.

Demgegenüber hat z.B. der in Marburg und dann in Frankfurt am Main lehrende Theologe und Ireiker Wolfgang Philipp schon früh auf „die Fülle von Vorurteilen, Fehlurteilen und Spekulationen“ hingewiesen, die mit der Erforschung der Aufklärung verbunden sind⁴⁹: „1.) Unter typologischer Perspektive gelten gewöhnlich die Entdeckung und Absolutsetzung der Vernunft im Sinne des Rationalismus sowie die Ansetzung des Menschen als des Maßes aller Dinge im Sinne des Eudämonismus als ätiologische Motive: Der Verstand beherrscht alle Dinge – Der Mensch ist das Maß aller Dinge – Die Erzeugung von Glück ist oberstes Gebot – so soll das Glaubensbekenntnis der Aufklärung lauten. 2.) Unter struktureller Perspektive wird die Epoche nach Erscheinung und Ursprung als Verwirklichung rationalistisch-individualistisch-autonomen Verhaltens aufgefaßt. 3.) Unter historischer Perspektive werden die soeben genannten typologischen und strukturellen Aspekte geistesgeschichtlich gerne aus renaissance- und barockphilosophischen Systemen abgeleitet; theologiegeschichtlich sollen sie im ‚Wolffianismus‘ klassisch in Erscheinung treten.“

Philipps Interpretationsansatz beruht auf folgenden Erkenntnissen und Differenzierungen:

- 1.) Die Aufklärung im eigentlichen und strengen Sinne beginnt um 1680 mit einem auf allen geistigen und kulturellen Gebieten nachweisbaren Umbruch. Sie erscheint zuerst in England.
- 2.) Die sog. „Französische Aufklärung“, die durchweg als Prototyp der Aufklärung schlechthin gilt, stellt in Wirklichkeit ein „verlängertes Barock“ dar.
- 3.) Philipps frömmigkeitsgeschichtliche Leistung besteht hier in der Erkenntnis: „Das ‚Licht‘ oder die ‚Klarheit‘ des britischen Enlightenment oder der deutschen Aufklärung ist ursprünglich und eigentlich die biblische ‚claritas claritatum‘, der meist als ‚Glory‘ bzw. ‚Herrlichkeit‘ bezeichnete Glanz der biblischen Transzendenz“.

Gegenüber dem bekannten theologischen Drei-Stufen-Schema der Aufklärung (Wolffianismus – Neologie – Rationalismus) stellt Philipp „drei sich überlagernde Strömungen“ fest. Die Grundschrift der Aufklärung bildet für ihn die biblisch-transzendenzgläubige, „hebraistische Physikotheologie“, die später vom Spätbarockismus der Französischen Aufklärung als verlängertes Barock, von der Neologie und dem Rationalismus überlagert wurden. Philipps Grundthese lautet: Der große Durchbruch des biblischen Transzendenzglaubens durch die Metaphysik des Barock geschieht in der europäischen Bewegung der Physikotheologie, die den kosmischen Nihilismus, Pantheismus und Deismus des Barock offenbarungsgläubig durchbricht und die mit dem Werden der Aufklärung identisch ist. Aus diesem vor allem im britischen „Hebraismus“ („Höchststand des Alttestamentlichen“) sich realisierenden geistig-religiösen Potential der Britischen Welt gingen drei Bewegungen hervor: Die sog. „Physikotheologie“, der sog. „Philosemitismus“ und die „Christusdoxologie“ (Christuslyrik).

Die Unterscheidung zwischen deutscher und französischer Aufklärung wurde z.B. auch von Klaus Scholder⁵⁰ aufgegriffen: „Tatsächlich hat sich die Aufklärung, soweit sie zwischen 1740 und 1780 im

protestantischen Deutschland wirksam geworden ist, weithin nicht gegen Theologie und Kirche, sondern mit ihr und in ihr vollzogen... In der Tat bin ich der Überzeugung, daß die deutsche Aufklärung, soweit sie als theologische in unser Blickfeld kommt, nicht in erster Linie als ein theoretischer Prozeß, sondern als eine praktische Reformbewegung verstanden werden muß... Den Beweis für Sinn und Notwendigkeit der christlichen Religion kann nicht die Lehre, sondern nur das Leben, nicht die theologische Reflexion, sondern nur die praxis pietatis, nicht der Glaube, sondern nur die Heiligung erbringen. Dieser Zug zum praktischen Christentum ist überall mit Händen zu greifen.“ Daß hier auch Unterschiede der Aufklärung zum Pietismus relativiert werden, liegt auf der Hand: „Gewiß, auch die Unterschiede sind nicht zu verkennen. Zum Herzstück der pietistischen Frömmigkeit, zur Lehre von Sünde, Gnade und Wiedergeburt, hatte die Aufklärung schlechterdings kein Verhältnis mehr. Die Wandlung des Lebensgefühls ganz allgemein ist mit Händen zu greifen. Und doch gibt es nun kein erstaunlicheres Zeugnis für die Kraft und Tiefe der pietistischen Frömmigkeit als dies, daß sie noch ihren Erben und Gegnern den unverwechselbaren Stempel ihres Geistes aufzuprägen vermochte... Was die deutsche Aufklärungstheologie Originelles besaß, das entstammte weitgehend dem Erbe des Pietismus, der sich unter dem Einfluß westeuropäischer Strömungen zur Neologie wandelte.“

In kirchengeschichtlicher Perspektive definiert Albrecht Beutel: „Die Aufklärung bezeichnet eine wesentliche, die Frühe Neuzeit vollendende, in ihren Fragestellungen und Folgen bis heute fortwirkende Epoche der Kirchen- und Theologiegeschichte. Diese erstreckt sich vom Ausgang des Konfessionellen Zeitalters bis zu der universalen europäischen Umbruchphase, die sich um 1800 in politischer und ökonomischer wie auch in geistesgeschichtlicher Hinsicht vollzog. Abhängend von den jeweiligen nationalen, konfessionellen und wissenschaftlich-philosophischen Kontexten, hat sich die kirchlich-theologische Aufklärung in mannigfaltigen, teils höchst disparaten Spielarten niedergeschlagen. Einheitsstiftende, die Epoche konstituierende Motive finden sich etwa in der programmatischen und effektiven Überwindung konfessioneller Polemik und aristotelischer Schultheologie, in der Akzentuierung der lebenspraktischen Relevanz von Religion sowie, damit unmittelbar zusammenhängend, in der konsequenten Kultivierung religiöser Individualität und Innerlichkeit. Wie für die Epoche insgesamt, lassen sich auch in kirchen- und theologiegeschichtlicher Perspektive Kritik, Anthropozentrik und Perfektibilitätsglaube als Leitgesichtspunkte benennen... Die anthropozentrische Ausrichtung der Aufklärungstheologie äußerte sich in einer Tendenz zur Ethisierung des Christlichen wie überhaupt in der Bemühung, die theoretischen Kirchenlehren gegenüber den lebenspraktischen Vollzügen von Religion auf ihre subsidiäre Funktion zu reduzieren...“

Damit ist gesagt: Die Fülle der Interpretations-Perspektiven der Aufklärung kommt bei Steitz doch zu kurz! Andererseits darf nicht vergessen werden, daß er das zu seiner Zeit weithin übliche Aufklärungs-Verständnis seinem Forschen und Lehren zugrundegelegt hat.

Unionen, Erweckungen, Kirchenverfassungen

„Zwei Ereignisse von weltpolitischer Bedeutung begrenzen die Geschichte der Evangelischen Kirchen in Hessen, Nassau und Frankfurt a. M.: der Sturm auf die Bastille in Paris am 14. Juli 1789 und der Abschluß des Waffenstillstandes im Walde von Compiègne am 9. November 1918. Deutschland erlitt im Zusammenhang der beiden Geschehnisse gewaltige Einbußen, die vorwiegend in den Gebieten am Rhein grundlegende Neuordnungen nach sich zogen. Nach 1789 brach das konfessionell bestimmte Territorialkirchensystem zusammen, nach 1918 das landesherrliche Kirchenregiment. Die staatlich-kirchliche Einheit des Territoriums, die evangelische Gemeinschaftsform des Reformationsjahrhunderts, brach im Ansturm der westlichen Neuerungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts auseinander... Menschen, die auf Grund verschiedener geschichtlicher Staatenbildungen zu verschiedenen Konfessionen gehört hatten, kamen in einer neugebildeten Verwaltungseinheit zusammen... Die theologischen Bekenntnisaussagen, die im Reformationsjahrhundert trennende Kraft bewiesen hatten, waren durch Pietisten und aufgeklärte Denker so nahe zusammengedrückt worden, daß Lutheraner und Reformierte die Unterscheidungslehren nur noch als geschichtliche Erinnerungen empfanden. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts nahmen die Evangelischen den ... Ruf zur evangelischen Einheit begeistert auf und gestalteten ‚Unionen‘... Die Lostrennung vom Staate stellte der Kirche eine neue Aufgabe; sie mußte ihrer Lebensform eine gesetzliche Grundlage geben. Im

Territorium waren diese Anordnungen in der staatlichen Gesetzgebung verankert. Die vom Staate losgetrennte und freigewordene Kirche aber war gezwungen, kircheneigenes Kirchenrecht zu schaffen und ‚Kirchenverfassungen‘ zu erarbeiten.“⁵¹

Anders als in Preußen, wo die Union von Staats wegen, oder in Nassau, wo sie auf Wunsch der Pfarrerschaft eingeführt wurde, kam es in Hessen nicht zu einer flächendeckenden Vereinigung der lutherischen und reformierten Gemeinden. Dies betraf lediglich 1822 Rheinhessen, während es in Starkenburg und in Oberhessen nur zu einzelnen Zusammenschlüssen von Lutheranern und Reformierten auf örtlicher Ebene kam. In diesem Zusammenhang setzte sich die Bezeichnung „evangelisch“ durch, die alle Konfessionen, lutherisch, reformiert und uniert, umfaßte. Und auf diesem Hintergrund ist die neue Verwaltungsreform zu sehen. Unter dem 6. Juni 1832 erließ der Großherzog in seiner Eigenschaft als Landesherr, nicht als *summus episcopus*, das „Edikt die Organisation der Behörden für die evangelischen Kirchenangelegenheiten betreffend“. Die bisherigen Provinzialbehörden wurden zu einer „staatlich-kirchlichen Zentral-Mittelbehörde“ zusammengezogen, dem Oberkonsistorium mit Sitz in Darmstadt. Zwar wurde in diesem Zusammenhang das Amt des Superintendents wieder eingeführt, aber nunmehr in neuer, veränderter Gestalt. Denn die Superintendents sind hinfür ausführende Organe des Oberkonsistoriums, dem sie zugleich angehören: Der Darmstädter Superintendent als „erster geistlicher Rat“, die beiden anderen (Oberhessen mit Sitz in Gießen und Rheinhessen mit Sitz in Mainz) als außerordentliche Mitglieder. Im übrigen ist ihr Wirkungskreis auf das geistige und geistliche Leben der Gemeinden und der Pfarrerschaft beschränkt, mit der Verwaltung (und damit auch mit der Pfarrstellenbesetzung) hatten sie nichts mehr zu tun. Diese Funktionsbeschränkung wurde in einer dem Edikt wenige Tage später folgenden „Amtsinstruktion“ genau festgelegt. So heißt es in § 1: „Die Superintendents bilden keine selbständige, verfügende geistliche Mittelbehörde, sondern sind die Organe, durch welche das Oberkonsistorium einen Teil seiner Funktionen ausüben läßt und insbesondere solche Zwecke verfolgt, welche auf kollegialischem Weg nicht ebenso gut erreicht werden können, sondern die persönliche und unmittelbare Einwirkung einzelner, hierzu bestimmter Kirchenbeamten erheischt.“ Und weiter heißt es in § 3: „Der Wirkungskreis der Superintendents beschränkt sich zunächst und vorzugsweise auf das eigentlich geistliche Leben in der Kirche und ihren Dienern. Die äußeren Angelegenheiten der Kirche, namentlich die ökonomischen und rechtlichen Verhältnisse derselben, liegen nicht in der Sphäre ihrer Tätigkeit.“ Ein stärkeres Gewicht liegt jetzt vielmehr auf dem Amt der „Dekane“, die an die Stelle der „Inspektoren“ getreten sind. Sie sind nämlich – neben anderem – die eigentliche Mittelbehörde zwischen Konsistorium und Gemeinden. Außerdem teilen sie sich mit den Superintendents die Visitation, was für letztere erneut einen Funktionsverlust bedeutet, während das Dekaneamt als eine weitere Mittelbehörde erscheint – ein merkwürdiges Zwitterwesen, von dem Heinrich Steitz⁵² mit Recht urteilt: „In dieser Unklarheit konnte sich die Dienststellung des Dekans nicht entfalten.“ Was nun die erwähnten Kirchenunionen betrifft, ist das Oberkonsistorium zuständig für die „Leitung der evangelischen Kirchenvereinigungen“, während der Vollzug der Union durch einen feierlichen Gottesdienst zu den Aufgaben der Superintendents gehört. Freilich ist nach 1833 ein „Stillstand der Unionsbewegung“⁵³ zu verzeichnen, so daß die einschlägigen Bestimmungen des Organisationsedikts im Grunde obsolet geworden sind.

Band jenes Edikt durch die Unterstellung des Oberkonsistoriums unter das Innenministerium die Kirche eng an den Staat, so gab das am gleichen Tag erlassene Edikt, „die Organisation der Kirchenvorstände evangelischer und katholischer Konfession betreffend“ die Möglichkeit der Selbstverwaltung der Kirche auf der Ebene der Gemeinde. Allerdings stellt sich auch hier die Frage, wie es denn um das Verhältnis von Kirche und Staat bestellt ist. Die Antwort ist ambivalent. Zwar dürfte auf Gemeindeebene damit der erste Schritt zur Trennung von Kirche und Staat begangen worden sein, aber ob dies auch für die Gesamtkirche gilt, bleibt zweifelhaft. Eger und Friedrich meinen, die Trennung von Kirche und Staat zeige sich hier in ihren ersten Anfängen⁵⁴, Wilhelm Bergér sagt in einem (unveröffentlichten) Vortrag 1956, das Edikt bedeute den ersten Schritt der Lösung der Kirche aus der Umklammerung des Staates; Heinrich Steitz⁵⁵ konstatiert gar: „Es gab in Hessen fortan keine Staatskirche. Die Trennung der Kirche vom Staat war angedeutet.“

Dagegen gibt es gute Gründe für die Annahme, daß eben diese Staatskirche sehr wohl noch Bestand hatte. Zwar schafft das Edikt eine gewisse kirchliche Eigenverantwortung und Selbstverantwortung in allen

Bereichen, die die Kirchenrechtler das „jus in sacris“ nennen, aber letztendlich bleibt das Oberkonsistorium eine nachgeordnete Behörde, die dem Innen- und dem Justizministerium untersteht und die letztlich das „jus circa sacra“ wahrnehmen. Und nicht zu vergessen: Der Großherzog Ludwig II. hat dieses Edikt ausdrücklich in seiner Eigenschaft als Landesherr und nicht als „Summus episcopus“ erlassen!

Wenden wir uns hier noch der Frage der „Erweckungsbewegung“ im späteren Bereich der EKHn zu! Gab es überhaupt eine solche? Oder lassen sich nur einzelne „Erweckungen“ beobachten? Die These von Steitz lautet: „Im Bereich der ‚Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau‘ gab es keine ‚Erweckungsbewegung‘, wohl aber ‚Erweckungen‘. Obwohl nur einzelne Persönlichkeiten bestimmenden Einfluß erlangten und nur vereinzelt Gebiete erreicht wurden, erzielten die Erweckungen dennoch eine spürbare Wirkung im kirchlichen Leben und wandelten das geistige Antlitz der Kirche um. Die Erweckungen wollten Rationalismus und Idealismus überwinden, aber die guten Ansätze des Pietismus fortentwickeln. Von der Orthodoxie übernahmen sie die Sicherheit der auf die Bibel gestützten Glaubensaussage. Mit der Romantik hatten sie die Betonung des Lebensmotivs gemeinsam. ‚Erlösung durch Jesus Christus‘ – das war das gleichbleibende Thema der erwecklichen Verkündigung. Den Anstoß zu den Erweckungen in Rhein Hessen und im Dilltal gaben die religiösen Bewegungen in Württemberg und am Niederrhein“⁵⁶. Diese relativ breite Zusammenfassung der Zeit zwischen der „deutschen Erhebung“ (1813) und den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts von Heinrich Steitz in seiner „Geschichte der EKHn“ konzentriert sich auf die „Stillen im Lande“, „Franz Josef Helferich und die Erweckungen in Rhein Hessen“ (Dolgesheim, Mommenheim), „Die Revolution von 1848 und ihre kirchlichen Auswirkungen“, „Johann Heinrich Weisgerber und die Erweckungen im Dilltal“, „Die Gustav-Adolf-Stiftung“, „Die Äußere Mission“ und „Die Innere Mission“. Steitz faßt zusammen: „Die Voraussetzungen für eine Breitenwirkung der Erweckungen waren im Gebiet der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau nicht gegeben. Die geschichtlichen Umwälzungen in der Wende vom 18. und 19. Jahrhundert, die ‚erlebte Geschichte‘, hatten keine Totalerschütterung des aufklärerischen Geistes bewirkt. Auf dem linken Rheinufer waren französische Maßnahmen auch begrüßt worden. Die deutsche Erhebung war vordergründig als völkischer Aufbruch – nicht als religiöser – erschienen. Die in der Reformation einheitlich geprägte Religiosität des evangelischen Volksteiles zerriß; ein tiefer Spalt in der Frömmigkeit wurde offenkundig. Nicht am Rhein, sondern in Berlin wurden die Kräfte der Erweckung in neue Bahnen gelenkt.“⁵⁷

Das Bild von der „Erweckung“ bzw. von den „Erweckungen“ ist bei Steitz vor allem durch die „Abkehr vom Rationalismus“ und die „Hinwendung zum Erlösungsgedanken“ geprägt. Dieses Bild dürfte sich inzwischen (vgl. z.B. Martin Greschat, Ulrich Gäbler, Gerhard Ruhbach, Gustav Adolf Benrath, Karl Dienst) doch als zu eng und einseitig herausgestellt haben.⁵⁸ Benrath faßt zusammen: „Im Großherzogtum Hessen, das in der linksrheinischen (ehemals weitgehend kurpfälzischen) Provinz Rhein Hessen ein seit 1822 konsensusuniertes Teilgebiet, in den rechtsrheinischen Provinzen Oberhessen und Starkenburg hingegen verwaltungsunierte lutherische und reformierte, im hessischen Hinterland schließlich rein lutherische Gemeinden umschloß, bewegte sich die Landeskirche unter den Brüdern Ernst Zimmermann (1786-1832) und Karl Zimmermann (1803-1877; Prälat 1847) auf einem vom kirchlichen Liberalismus bestimmten unionistischen Mittelkurs, wie er der Richtung der Mehrheit der Pfarrer entsprach... Von den Mitgliedern der ersten Landessynode (1875), die nach langem Ringen um die neue Kirchenverfassung zusammentrat, zählten schließlich 6 zur kirchlichen Rechten (Lutherische Konferenz, seit 1851), 30 zur kirchlichen Mitte (Friedberger Konferenz, seit 1856) und 10 zur kirchlichen Linken (Protestantenverein, seit 1870). Das Endergebnis des dreißigjährigen Kampfes (um Verfassung und Bekenntnis seit 1848) bedeutete einen fast völligen Sieg des gemäßigten Liberalismus und Unionismus der Friedberger Konferenz. Unter diesen Umständen blieben die Wirkungen der Erweckung im Großherzogtum Hessen örtlich und regional deutlich begrenzt.“⁵⁹ Im Gebiet des ehemaligen Herzogtums Nassau fand das Gemeinschaftswesen vor allem im Norden aus dem benachbarten (ehemals nassauischen, seit 1815 preußischen) Siegerland auch durch Laienprediger und Schriftenkolportageure (Nassauischer Kolportageverein 1864) in einzelnen Gemeinden Eingang. In dem auf Anregung des späteren Generalsuperintendenten Karl Ernst (1882-1897) angeregten „Vereins zur Pflege des christlichen Gemeinschaftslebens“ (1863) schlossen sich ca. 20 Gemeinschaften im Dilltal auf landeskirchlicher Grundlage zusammen. Neben Karl Ernst wirkte auch Heinrich Maurer in diesem Sinne.

Volkskirche – Nationalkirche – Bekenntniskirche

In meinen Vorlesungen über „Kirchliche Zeitgeschichte“ habe ich öfters folgenden auf Heinrich Steitz zurückgehenden Fragebogen den Studierenden vorgelegt, um deren Vorkenntnisse und Voreinstellungen näher zu erkunden:

1) Nach seiner Wahl zum Reichspräsidenten erklärte eine Persönlichkeit der Weimarer Republik (1918-1932) bei ihrer Eidesleistung:

„Die Freiheit kann sich nur in fester staatlicher Ordnung gestalten. Nur auf das freie Selbstbestimmungsrecht wollen wir unseren Staat gründen, nach Innen und Außen...

Wir aber können um des Rechtes willen nicht dulden, daß man unseren Brüdern die Freiheit der Wahl raubt... Gemeinsam aber wollen wir unermüdlich arbeiten für das Glück und Wohlergehen des freien deutschen Volkes...

So rufe ich: Unser deutsches Vaterland, unser deutsches Volk – sie leben hoch!“

Wer sprach diese Worte:

- a) Reichspräsident Friedrich Ebert (SPD) 1919
- b) Reichspräsident Paul von Hindenburg 1925

2) Bei einer Aufführung des „Wilhelm Tell“ im Weimarer Nationaltheater 1923 herrschte nach den Worten Rösselmanns beim Rüttschwur lange Stille. Da erhob sich eine bekannte Persönlichkeit der damaligen Zeit und sprach in die Stille hinein die Worte noch einmal:

„Wir wollen sein ein einig Volk von Brüdern
in keiner Not uns trennen und Gefahr!“

Wer war diese bekannte Persönlichkeit?

- a) Reichspräsident Friedrich Ebert (SPD)
- b) Reichskanzler Gustav Stresemann (DVP)
- c) General Erich Ludendorff (völkisch)

3) Am 12. November 1933 wählte das deutsche Volk, wobei 95% der Stimmen für Adolf Hitler gezählt wurden. Am 13. November 1933 verfaßten im Berliner Sportpalast die Mitglieder des Gaues Groß-Berlin der Deutschen Christen die Erklärung zur Abschaffung des Alten Testaments usw. Am 14. November 1933 ging bei der Kanzlei des Führers Adolf Hitler ein Telegramm ein, in dem zu lesen stand:

„Die Mitglieder ... stehen unbedingt zu dem Führer des Volkes Adolf Hitler. Sie schämen sich, daß sie ... genötigt werden, diese Selbstverständlichkeit überhaupt auszusprechen... Nach der einzigartigen Kundgebung der Wahl vom 12. November, mit dem Treuebekenntnis des ganzen deutschen Volkes zum nationalsozialistischen Staat sollte dies ohnehin nicht mehr nötig sein.“

Wer schickte dieses Telegramm?

- a) Die Bekenkende Kirche – Martin Niemöller
- b) Die ev.-theol. Fakultäten – Friedrich Karl Schumann
- c) Die Deutschen Christen – Reichsbischof Ludwig Müller

4) „Die unantastbare Grundlage der Deutschen Evangelischen Kirche ist das Evangelium von Jesus Christus, wie es uns in der Heiligen Schrift bezeugt und in den Bekenntnissen der Reformation neu ans Licht getreten ist. Hierdurch werden die Vollmachten, deren die Kirche für ihre Sendung bedarf, bestimmt und begrenzt.“

In welchem Dokument steht dieser Artikel?

- a) In den Richtlinien der Glaubensbewegung „Deutsche Christen“ 1932
- b) In der Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche 1933
- c) In der Theologischen Erklärung der „Bekennenden Kirche“ 1934.

5) „Quelle und Bestätigung unseres Glaubens sind die Gottesoffenbarung in der Bibel und die Glaubenszeugnisse der Väter.“

Wer formulierte in dieser Form die Grundlagen seines Bekenntnisses?

- a) Die Kirchenbewegung „Deutsche Christen“ in Thüringen 1933
- b) Die Bekennende Kirche der altpreußischen Union 1935
- c) Der Rat der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands 1936

6) „Die Schrift sagt uns, daß der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen.“

Wer bekannte sich zu dieser Erklärung?

- a) Die Bekennende Kirche 1934
- b) Die Kirchenausschüsse 1936
- c) Das Geistliche Ministerium der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK) 1938

7) Im Jahr 1938 gab es in Deutschland ca. 16.000 evangelische Geistliche.

Wieviele evangelische Pfarrer haben im Kirchenkampf 1933-1945 ihr Leben um des Glaubens willen hingegeben?

- a) 12
- b) 120
- c) 1200

8) Wieviel evangelische Pfarrer waren im Kirchenkampf 1933 für kürzere oder längere Zeit in einem Konzentrationslager?

- a) 125
- b) 1250
- c) 12500

9) Wieviele evangelische Pfarrer waren zwischen 1939 und 1945 bei der Deutschen Wehrmacht?

- a) 2.000
- b) 4.000
- c) 8.000

10) Die Kirchengaustrittsbewegung vollzog sich in Wellen. Registriert werden Kirchen-Eintritte und -Austritte seit 1884. Seitdem gab es folgende Austrittswellen:

- a) 1906-1914 (9 Jahre) Verlust 0,12%
- b) 1919-1932 (14 Jahre) “ 2,71%
- c) 1936-1944 (9 Jahre) “ ?
- d) 1966 anhebend, seit 1969 stark – 1980 “ ?

11) Frage: Wann waren die Kirchengaustritte stärker?

- a) 1936-1944
oder
- b) 1969-1980

Trotz vorausgehender kurzer Begriffs- und Sacherklärungen waren die richtigen Antworten minimal (1a, 2a, 3a, 4b, 5a, 6a, 7a, 8a, 9a, 10b). Geantwortet wurde meistens im Sinne einer „political- (oder ecclesiastical-) correctness“!

„Volkskirche – Nationalkirche – Bekenntniskirche“: Mit dieser Trias hat Steitz den IV. Teil seines Buches gegliedert, auch wenn er um die Problematik der inhaltlichen Stringenz dieser Begriffe, deren Bedeutungsinhalt im Laufe der Geschichte öfters wechselte, weiß „Eine ‚Volkskirche‘, wie sie in den Kirchenverfassungen nach 1918 beschrieben wird, hat durchaus Merkmale einer ‚Nationalkirche‘ und ist ganz

gewiß auch ‚Bekenntniskirche‘. Darum können die Bezeichnungen weder sachlich noch zeitlich rein auseinandergehalten werden. Dennoch bietet es sich an, den Einteilungsgrundsatz für die Darstellung beizubehalten. Die Zeit der ‚Volkskirche‘ ist wesentlich bestimmt durch die kirchlichen Entscheidungen nach 1918, die Zeit der ‚Nationalkirche‘ durch die Maßnahmen von 1933 und die Zeit der ‚Bekenntniskirche‘ durch die Entwicklung nach 1934.“⁶⁰

Mit dieser vor allem an der „Kirchengeschichte“ festgemachten Gliederung umgeht Steitz u.a. die Auseinandersetzungen um Begriff und Inhalt von „Kirchenkampf“ als der vieldeutigen, sich eher milieuinternen theologischen Streitigkeiten der 1930er Jahre verdankenden, moralisch-symbolisch hoch aufgeladenen Selbstbezeichnung seitens der historischen Akteure, die nach 1945 schnell zum Epochenbegriff schlechthin für „Kirche im Nationalsozialismus“ aufstieg und bald zum kanonisch verfestigten Geschichtsbild gerann. „Für Jahrzehnte erreichte dieser sakrosankte Leitbegriff geradezu Denkmalstatus als protestantischer ‚lieu de mémoire‘, um der kirchlichen Vergangenheit zu gedenken, um sie moralisch-politisch zu ‚bewältigen‘, mit dem Monument ‚Barmen‘ (Barmer Theologische Erklärung, 31. Mai 1934) als dem theologischen und erinnerungspolitischen Heiligtum schlechthin... Kirchenkampfgeschichte war Leidens- und Opfergeschichte... Die Erlebnissgeneration selbst erinnerte sich. Und natürlich legitimierte sie sich durch die Art ihrer Erinnerung. Verengungen, Verdrängungen, Ausblendungen gehörten dazu... Führender Akteur dieser kirchennahen ‚diskursiven Konstruktion einer Widerstandsidentität‘ war Wilhelm Niemöller... Unter seiner Regie entstand innerhalb von zweieinhalb Jahrzehnten eine familiennahe hagiographische Darstellung des radikalen bruderrätlichen Flügels der BK“.⁶¹ Dem heute nicht nur in der Allgemeingeschichte geforderten Fokuswandel von der theologienahen, selbstrechtfertigenden Kirchenkampfforschung hin zur historischen Rekonstruktion des Protestantismus dieser Zeit konnte Steitz wohl aus biographischen Gründen nicht mehr nachkommen. Allerdings finden sich an einzelnen Stellen seines Buches Hinweise auf eine Kritik dieses BK-Geschichtsbildes durch Rückgriff auf liberale Traditionen der Kirchengeschichtsschreibung!⁶² So zitiert er ausführlich aus der Rede des liberalen Präsidenten des hessendarmstädtischen Landeskirchentages, Archivdirektor D. Fritz Herrmann am 6.7.1933: „Diese Bewegung [=Deutsche Christen] kommt aus dem Norden und Osten unseres Vaterlandes; sie wäre bei uns in Hessen wohl niemals entstanden; denn unsere Verhältnisse sind von Grund auf andere und, wie wir sagen dürfen, bessere. Vor allem haben wir von jeher eifrig darüber gewacht, daß Kirche und Politik auseinandergehalten wurden...“⁶³

Auch Steitz hat in diesem Kontext als Hessen-Darmstädter die Unterschiede zwischen seiner Heimatkirche und den preußischen Landeskirchen von Nassau und Frankfurt am Main nicht übersehen. Als Beispiel sei hier seine kirchenpolitische Analyse der Kandidatenliste der Glaubensbewegung „Deutsche Christen“, die als einzige für die bis zum 31. August 1933 durchzuführenden Wahlen zur Landessynode einging und deshalb als gewählt galt, genannt:

„Es ist nicht uninteressant, die Liste der Glaubensbewegung ‚Deutsche Christen‘ kirchenpolitisch zu befragen. An 1. Stelle steht Pfarrer Karl Knab, der Sprecher der ‚Deutschen Christen‘; er war ein treuer Mitarbeiter von Prälat Diehl. Außerdem sind noch fünf weitere Pfarrer, die damals bei den ‚Deutschen Christen‘ mitarbeiteten, vertreten. Einer dieser Pfarrer war wenige Monate später ein erklärter Gegner der ‚Deutschen Christen‘, ein anderer war ein Jahr darauf in der Bekenntenden Kirche tätig. Unter den Berufenen waren zwei ‚Deutsche Christen‘, unter den weltlichen Abgeordneten sechs. Von den 36 Abgeordneten waren also 14 ‚Deutsche Christen‘, aber diese Männer waren samt und sonders gut ‚hessisch‘, d.h. sie hielten alle treu zum Prälaten. Der Wahlvorschlag der Glaubensbewegung ‚Deutsche Christen‘ war zwischen dem Prälaten Diehl und dem Sprecher der ‚Deutschen Christen‘ Pfarrer Knab abgesprochen worden. Es muß den 36 Synodalen zugestanden werden, daß sie die Verantwortung für die hessische Kirche gewissenhaft wahrgenommen haben. Wäre in Nassau Landesbischof D. Korthauer ‚ermächtigt‘ worden, die Kirche zu ordnen, hätte die Entwicklung vermutlich sich der in Hessen angeglichen.“⁶⁴ Auch in Frankfurt am Main liefen die Dinge anders!

Die „Evangelische Landeskirche in Nassau-Hessen“ (ELKNH) war „zweistaatlich“ (Preußen/ Volksstaat Hessen), was z.B. im Blick auf die Kultur- und Kirchenpolitik – trotz zentralistischer Tendenzen im NS-Staat – auch Unterschiede zuließ. Dasselbe gilt im Blick auf die kirchenpolitischen Akteure: Die radikalen Vertreter der DC und der BK kamen eher aus Nassau bzw. dem „eingemeindeten“ Umfeld von Frank-

furt am Main (ehemals kurhessischer Kirchenkreis Bockenheim). Hinzu kommt, daß die einzelnen 1933 zwangsvereinigten Kirchengebiete in sich auch weiterhin theologisch-frömmigkeitliche und auch kirchenpolitische Unterschiede zeigten. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg gab es hier ein einheitliches Gesangbuch. Für die meisten Pfarrer der großherzoglich/ volksstaatlichen, auf Bibel, Gesangbuch und Katechismus beruhenden, vor allem seelsorgerlich ausgerichteten Volkskirche mit einer eher liberalen, die einzelnen Gemeinden gebührend beachtenden Verfassungstradition unter Einschluß von kulturprotestantischen Elementen im Sinne einer Vermittlung von Heils- und Bildungswissen waren Stärkung der Zusammengehörigkeit bei Wahrung des eigenen Profils und nicht, wie eher in Nassau und partiell Frankfurt a. M., kirchenpolitische Konfrontation entscheidend! Schwerpunkte der hessen-darmstädtischen Volkskirche waren die beiden Funktionskanäle der Volkskirche: Vermittlung oberster Werte und helfende Begleitung in Krisensituationen und an Wendepunkten des Lebens. Die Beachtung des Individuums stand letztlich vor Wünschen nach neuer, antimodernistischer und antihistoristischer Vergemeinschaftung, wie sie übrigens nicht nur bei den „Deutschen Christen“ zum Ausdruck kam. Die historischen Unterschiede zwischen den früher selbständigen Kirchen von Hessen, Nassau und Frankfurt a. M. wirkten sich dann auch im Blick auf die „Bekennende Kirche“ aus! Hessen-Darmstadt war hier keinesfalls eine Kopie der preußischen Bekennenden Kirche, aus der auch Martin Niemöller und andere in Nassau-Hessen führende Angehörige der BK lebens- und auch pfarramtsmäßig stammten, die territorial in Nassau und in Frankfurt am Main beheimatet war, und deren wesentliches Kennzeichen z.B. die Polemik gegen Aufklärung und Idealismus, Subjektivitätskritik, neue neoromantisch-organologische Sozialmetaphysik und die Suche nach neuer unbedingt bindender Autorität im Interesse von Abgrenzung war. Die Geschlossenheit und Gesinnungshomogenität einer kleinen Gruppe als entscheidendes Kriterium wahren Christseins war hessen-darmstädtischen Pfarrern, die vor allem von der Gießener Universität kamen und das Predigerseminar in Friedberg/Hessen besucht hatten, tendenziell eher fremd! Es ging ihnen eher um ein „ethisch-politisches“ als um ein „dogmatisches“ Kirchenkampfkonzzept, demzufolge nicht einfach tradierte Bekenntnisse zu verteidigen, sondern primär die „ethischen Irrlehren“ der deutsch-christlichen Gruppen zu bekämpfen waren.

An anderer Stelle⁶⁵ heißt es bei Steitz: „Die Widersacher des Evangeliums waren schon häufig Gegenstand der kirchenhistorischen Darstellung. Das Anliegen ist gewiß berechtigt; es ist aber zu einfach, etwa ‚die Finanzabteilung‘ [der ELKNH] in jedem Fall in die Reihe der Widersacher einzuordnen. Beim Studieren der Tätigkeitsberichte der Vorläufigen Leitungen in Hessen, Nassau und Frankfurt am Main, die unmittelbar unter dem Eindruck der Ereignisse vor 1945 verfaßt worden sind, fällt auf, wieviel Anerkennung und Dank den Verwaltungsämtern, insonderheit den Finanzabteilungen gezollt wurde. Die neuen Leitungen übernahmen ‚geordnete finanzielle Verhältnisse‘. Ein Oberkirchenrat (Jurist), der weltliches Mitglied des Landeskirchenamtes der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen war, erklärte am 10. Oktober 1946 an Eidesstatt: ‚Von besonderer Bedeutung für die Landeskirche war, daß Präsident Kipper sein Doppelamt als Leiter des Landeskirchenamtes und als Vorsitzender der im staatlichen Auftrage tätigen Finanzabteilung der Kirche, der ich als Mitglied angehörte, ausschließlich nach kirchlichen Gesichtspunkten geführt hat. Präsident Kipper hat das Verdienst, das Hineinregieren von Partei und Staat in die kirchliche Vermögensverwaltung verhindert und hierdurch der Kirche nicht nur ihr Vermögen erhalten zu haben, sondern darüber hinaus den Vermögensstand der Abteilung Hessen, die bei seinem Amtsantritt stark verschuldet war, durch Abtragung dieser Schuldenlast saniert zu haben. Dies war nur möglich, indem alle Ausgaben, vor allem jedwede größere Ausgabe für Partei- und verwandte Zwecke, radikal unterbunden wurden‘.“ Gerade Präsident Paul Kipper gehörte/ gehört, wie Landesbischof Lic. Dr. Dietrich, in der EKHN zu den erinnerungspolitisch „Exkommunizierten“!

Steitz hat hier ein bisher oft tabuisiertes Problem angerührt: daß z.B. die BK in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen auch aus den Jahren 1928 und 1932 stammenden Ordnungsmaßnahmen der Landeskirche, die ursprünglich also unabhängig vom jeweiligen Kirchenregiment und dessen theologischer Begründung in Analogie zu Maßnahmen einer staatlichen Verwaltung zur Sicherung geordneter Verwaltungsabläufe verhängt wurden (z.B. Geldstrafen bei Nichtablieferung von Pflichtkollekten, Einhaltung des Dienstwegs), theologisiert, moralisiert und als publizistische Waffe eingesetzt hat, um sich von der DC-Kirchenleitung abzugrenzen und den eigenen kirchenleitenden Anspruch zumindest symbolisch zu legitimieren. Es ging dann nicht mehr um die Frage der Sicherstellung eines geordneten Verwaltungsablaufs,

sondern vor allem darum, den Landesbischof und das Landeskirchenamt als eine „Gewaltbehörde“ oder als ein „Gewaltregiment“ theologisch und vor allem wohl moralisch zu disqualifizieren. Durch eine gehäufte Öffentlichmachung solcher Maßnahmen z.B. in der Kirchenkampfdokumentation der EKHN wurde dieser Eindruck einer moralischen Disqualifikation noch verstärkt. Daß „Kollekten“ – von besonderen Fällen einmal abgesehen – bei der Finanzierung der Kirche (und wohl auch des „Kirchenkampfes“) nur eine untergeordnete Rolle spielten und daß es im Blick auf das Pfarrergehalt z.B. in Nassau auch namhafte Staatszuschüsse gab, wird dabei schamhaft verschwiegen. Hinzu kommen namhafte Baulastverpflichtungen der politischen Gemeinden, so daß man – ein wenig vereinfacht – sagen kann: Der NS-Staat hat den Kampf der BK nicht unwesentlich mitfinanziert!⁶⁶

In seinem Rückblick macht Steitz⁶⁷ ausdrücklich auch auf Kirchenrat D. Johannes Kübel aufmerksam, der als Protest gegen die Einsetzung von August Jäger als Staatskommissar für das Kirchenwesen in Preußen bereits am 28. Juni 1933 sein Amt als Leiter des Frankfurter Landeskirchenrats niederlegte. „Im Jahr 1937 veröffentlichte Johannes Kübel eine Aufsatzreihe mit dem Titel: ‚Die Bekennende Kirche im Selbstgericht‘. In dem persönlichen Nachwort meinte er: ‚Aufsätze, wie die vorstehenden, schreibt und veröffentlicht man nur, wenn man unbedingt muß‘. Der sie geschrieben hat, gehörte von allem Anfang an zur Bekennenden Kirche; er war einer der wenigen Kirchenführer, der 1933 ‚den ganzen Ernst der staatskirchlichen Dinge erkannt‘ und daraus Folgen gezogen hatte. Er war der Überzeugung, berechtigt zu sein, ein mahnendes Wort an die Bekennende Kirche zu richten.“ Kübel war der Meinung, „daß der Umbau der evangelischen Kirche nicht allein durch die Bekennende Kirche erfolgen könne; denn ‚auch in Kreisen, die sich der Bekennenden Kirche ferngehalten haben, vereinzelt selbst in den Herzen deutscher Christen lebt so viel Glaube und kirchlicher Sinn, daß die Zukunftsaufgabe der evangelischen Kirche ohne ihre Mitarbeit nicht gelöst werden kann. Mehr noch: Eine Kirche, die ausschließlich im Geist der Bekennenden Kirche und von den Radikalen ihrer Führer geleitet würde, wäre von vornherein mit den Keimen neuer Not beschwert; wir von der Bekennenden Kirche sind eben nicht *die* Kirche. Aber die Bekennende Kirche hat, seitdem sie besteht, den Nachweis erbracht, daß sie – um ein Schlagwort aus dem kirchenpolitischen Kampf vergangener Zeit zu gebrauchen – mehr ist als eine bloße Partei in der Kirche; sie ist die Partei der Kirche‘.“

Erlebnis- und Kampfbilder als historische Quellen?

Auch in diesem Zusammenhang sei die Frage nach der Bedeutung von Erlebnis- und Kampfbildern als historische Quellen, die uns schon öfters beschäftigt hat, noch einmal gestellt!

Was die Erforschung des Verhältnisses von Kirche und Nationalsozialismus anbelangt, so macht sich vor allem auch hinsichtlich der praktischen Interessen und Werturteile, die dabei im Spiele sind, zunehmend ein Unbehagen breit. Schon 1991 behauptete der Mainzer katholische Theologe Georg May⁶⁸: „Die Geschichte des Nationalsozialismus ist seit langem ein Tummelplatz für die Austragung der Kämpfe der Gegenwart geworden. Schuldzuweisung und Schuldentlastung werden so vorgenommen, daß sie den Gegner von heute treffen wollen.“ Sodann behauptete Johann Hinrich Claussen in einer Rezension in der FAZ: „Wie sehr Werturteile die Geschichtsdeutung prägen, zeigt sich an der Langlebigkeit längst widerlegter Moralklischees. Das gilt besonders für die kirchliche Zeitgeschichte. Die Bilder des Kirchenkampfes wirken immer noch auf die Forschungsatmosphäre ein, obwohl die strikte Gegenüberstellung von Guten – der Bekennenden Kirche – und Bösen – den Deutschen Christen – sich sachlich längst nicht mehr halten läßt.“⁶⁹ Der Terminus „Kirchenkampf“ ist – so meine erste These – nur zu oft weniger eine Beschreibungs- als vielmehr eine Deutungskategorie, deren Geltung von der (vor allem kirchenordnungsmäßig und auch medial vermittelten) Deutungshoheit abhängt. Das herrschende Bild des Kirchenkampfes ist, so mein Eindruck, primär aus der Pfarreroptik und auch der Siegeroptik einer bestimmten kirchenpolitischen Gruppe, der „Bekennenden Kirche“ (BK) entworfen, die ihr gesamtes, auch kirchenregimentliches Handeln als theologisch-gewissensmäßig-bekenntnishaft bestimmt ansah und nicht zögerte, es auf Dauer zu stellen. Wird die Unterscheidung von Beschreibung und Deutung nicht beachtet, besteht auch die Gefahr einer Instrumentalisierung des „Kirchenkampfes“ für „praktische Interessen“.

Hieraus ergibt sich meine zweite These: Vieles, was als „streng theologisch“ begründet erscheint, ist in Wirklichkeit zumindest auch kirchenpolitisch mitverursacht! Nicht ohne Grund hat z.B. Karl Barths die Sprache des Politischen und die der traditionellen Dogmatik ineinanderschiebender theologischer Denkstil vor allem die „dahlemitisch“ orientierte (radikale) BK fasziniert. Kirchenpolitische Rhetorik wird so in einen theologischen Sprachkontext eingebunden und die Suggestion erzeugt, als seien kirchenpolitische Äußerungen und ihnen entsprechende Verhaltensweisen eben die genaue Folge einer dogmatisch-theologischen Einsicht! Nicht nur bei den Deutschen Christen werden Theologie und Kirchenpolitik vermischt!

Schon vor dem „Kirchenkampf“ betonte Karl Barth 1932⁷⁰: „Wir stehen [in den evangelischen Kirchen] vor dem Faktum der Häresie.“ Damit meinte er den „in der mittelalterlichen Mystik und in der humanistischen Renaissance wurzelnden pietistisch-rationalistischen Modernismus“. Und rückblickend schrieb Karl Barth 1958⁷¹: „Was die ‚Deutschen Christen‘ wollten und taten, das lag nachweislich genau auf ... der Linie der Aufklärung und des Pietismus, auf der Linie Schleiermachers, Richard Rothes und Ritschls.“ Auf der anderen Seite betonte schon 1930 der Marburger liberale Theologe Theodor Siegfried⁷², „daß die ‚Dialektischen Theologen‘ einen ‚heteronomen‘, autoritären und dezisionistischen Denkstil kultivierten“, der dem Antiliberalismus bzw. Totalitarismus der Nationalsozialisten strukturell verwandt ist: „Daß es predigt, wie es regnet, soll die Theologie legitimieren“ – so Theodor Siegfried. Schon vor 1933 hielt Emanuel Hirsch⁷³ die Dialektische Theologie für eine vom Zeitgeist der Weimarer Republik beeinflusste Lehre: Sie trage den „Stempel des Allzugegenwärtigen“; sie sei gleichsam „Zeitphilosophie“ oder „Revolutionsphilosophie“: „Gar zu sehr spürt man in ihrer religiösen Verkündigung den Widerhall der verwirrenden Zeitereignisse, die uns allen die Rätselhaftigkeit des göttlichen Weltregiments und die Unsicherheit aller irdischen Lebensverhältnisse zum Bewußtsein bringen.“ Für den Landesbischof der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen (ELKNH) Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich, ein liberaler, religionsgeschichtlich und weniger im Sinne des alten Persönlichkeits-Liberalismus orientierter Theologe, Mitglied der NSDAP seit 1932, aber nicht der Deutschen Christen, war Barths Theologie nicht einmal rein calvinistisch; sie habe „Ideen russisch-nihilistischer Prägung“ (Dostojewski) aufgenommen; sie stehe mit ihrem abstrakten Kirchenbegriff der Notwendigkeit einer im Volkstum und in der deutschen Geschichte lebenden evangelischen Kirche diametral gegenüber. „Der verwüstenden, dem russischen Nihilismus entlehnten Theologie Karl Barths von der Minderwertigkeit der gesamten geschaffenen Welt und von der absoluten Distanz zwischen Gott und Welt“ müsse „die gesunde altchristliche Losung von der ‚Menschwerdung‘ und der Überwindung der Distanz zwischen Gott und Welt zentral entgegengestellt werden.“⁷⁴ „Es sind natürlich die Anhänger der ‚Glaubensbewegung Deutsche Christen‘, die die Regierung unter Hitler emphatisch begrüßten. Für sie ist der Akt der Ernennung Hitlers zum Reichskanzler durch Hindenburg ein Zeichen des geschichtshandelnden Gottes... Aber es wäre falsch zu meinen, nur oder vorrangig die nationalsozialistischen Deutschen Christen (GDC) hätten den 30. Januar [1933] als ‚Wende‘ gefeiert... Auch die meisten Mitglieder der späteren ‚Bekennenden Kirche‘ sagen zu Hitler und seiner Regierung ein volles Ja... Mitglied der Bekennenden Kirche zu sein, also gegen die herrschende Kirchenpolitik zu stehen, hat nichts zu tun mit offener Kritik oder gar Widerständigkeit gegen die praktische NS-Politik... Barmen [1934] kann nicht, wie es in der kirchengeschichtlichen Literatur und vor allem in Jubiläumsreden häufig geschieht, in apologetischer Absicht in die deutsche politische Widerstandsgeschichte eingereiht werden. Das verbieten sowohl eine historisch-kritische Arbeitsweise wie ein theologisch-kritischer Umgang mit kirchlicher Zeitgeschichte.“

Von einer theologienahen, selbstrechtfertigenden Kirchenkampfforschung hin zur historisch-kritischen Rekonstruktion des protestantischen Milieus und damit auch des nicht nur theologisch, sondern auch kulturell und politisch bedeutsamen Phänomens „Kirchenkampf“ – so läßt sich kurz die Richtung der gegenwärtigen Revisionsbemühungen am traditionellen Kirchenkampfbild beschreiben, zu dem auch der Blick auf „Weimar“ gehört! Dennoch tun sich beide große Kirchen in ihrer Erinnerungspolitik mit einem solchen kritischen historischen Blick offenbar schwer! „Weimar“ ist mehr als eine krisenreiche Nachgeschichte des Kaiserreiches oder eine abgründige Vorgeschichte des Dritten Reiches. „Je intensiver die Kultur von Weimar erforscht worden ist, desto mehr haben eindeutige moralisch-politische Antithesen an Plausibilität verloren: Die komplexe Intellektualgeschichte der zwanziger Jahre geht weder im moralisch

fixierten Gegensatz zwischen theoretischen Wegbereitern des Nationalsozialismus und späteren Antifaschisten noch auch in starren politischen Links-Rechts-Unterscheidungen auf. Es hat ‚Linke Leute von Rechts‘ und konservativ-revolutionäre Antikapitalisten genauso gut wie sozialdemokratische Volksgemeinschaftstheoretiker und liberalen Parteien zugehörige Kritiker der politischen Kultur des Westens gegeben... Die neuere philosophiegeschichtliche Forschung hat nachgewiesen, ‚wie stark [...] rechte und linke Gesellschaftskritik und Epochenanalyse – diejenige z.B. von Ludwig Klages und den Autoren der ‚Dialektik der Aufklärung‘ konvergieren.‘ Vor allem in der kritischen Diagnose neuzeitlicher Rationalität hat es zwischen politischen Antipoden wie Heidegger und Adorno elementare Gemeinsamkeiten gegeben...“⁷⁵ Das von Heinrich Steitz vorgelegte Bild der Weimarer Zeit ist von heutigem Erkenntnisstand aus gesehen eher harmonistisch bestimmt: „Die Kirche hat [in der Weimarer Zeit] einen festen Platz in der Gesellschaft“. In diesem Zusammenhang zitiert er auch eine Reichspräsident von Hindenburg und Wilhelm Diehl betreffende Anekdote: „Seit seinem Staatsbesuch bei der Hessischen Regierung in Darmstadt war Hindenburg dort auch persönlich bekannt. Bei der festlichen Tafel in der „Traube“ hatte er präsiert. Hindenburg gegenüber saß der am 14.2.1928 zum hessischen Staatspräsidenten gewählte Dr. Bernhard Adelung (SPD). Es war selbstverständlich, daß zu diesem großen Fest auch die Kirchen eingeladen waren. Links und rechts vom hessischen Staatspräsidenten saßen die Vertreter der Kirchen; die evangelische Kirche war durch Prälat D. Dr. Dr. Wilhelm Diehl vertreten. Der in das Gespräch mit dem Reichspräsidenten vertiefte Staatspräsident Dr. Adelung spielte unbewußt mit den Bestecken, vergriff sich dabei und legte schließlich einen Löffel von Diehls Besteck neben seinen eigenen Teller. Diehl hatte das beobachtet. Als Adelung seine Ausführungen beendet hatte, holte Diehl demonstrativ seinen Löffel zurück und sprach pathetisch: „Herr Präsident, die Kirche wird sich der Übergriffe der Sozialdemokratie zu erwehren wissen!“ Hindenburg, Adelung, die ganze Tischgesellschaft platzten heraus; das offizielle Zusammensein verlief äußerst gemütlich. Als Hindenburg am folgenden Tag auf dem Bahnhof von den Spitzen der Behörden Abschied nahm, ging er auf Diehl zu und reichte ihm die Hand mit den Worten: „Herr Prälat, Gott erhalte Ihnen Ihren guten Humor! Solche Kirchenfürsten haben wir in Preußen nicht.“ Diese Anekdote machte die Runde; sie trug zur Popularität der Kirche bei.“⁷⁶

Insgesamt gilt: Steitz wehrt sich, wenn zuweilen auch vornehm-zurückhaltend, gegen eine Vereinnahmung der Kirchenkampfgeschichte, ja der Territorialkirchengeschichte insgesamt für kirchenpolitische Zwecke. Er plädiert für einen fairen Umgang mit der Geschichte! Das ist das große Verdienst auch seiner „Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau“!

Daß dieses Werk niemals abgeschlossen sein kann, hat Steitz erlebt. Dafür ein Beispiel aus der unmittelbaren Nachkriegsgeschichte! Auf S. 606 heißt es: „Auf Betreiben der Bekennenden Kirche wurde in Frankfurt am Main eine Vorläufige Kirchenleitung gebildet, die aus 2 Vertretern der bekennenden Kirche und aus 2 Vertretern der kirchlichen Werke und Verbände bestand... Zur Vorläufigen Kirchenleitung gehörten Pfarrer Lic. Fricke als Vorsitzender und die Pfarrer Goebels, Nell und Zickmann; zur Bekennenden Kirche gehörten Lic. Fricke und Goebels.“ Im Nachlaß von Steitz im Zentralarchiv der EKH (Best. 265) habe ich im August 2011 einen Brief von Propst i.R. Karl Goebels an Heinrich Steitz gefunden, der diesen von Steitz dargestellten Sachverhalt aufgreift und korrigiert:

„Hier ist ein bei den mangelhaften Unterlagen aus dieser Zeit verständlicher Irrtum unterlaufen: Den Vorsitz der Vorläufigen Kirchenleitung führte nämlich nicht Pfarrer Lic. Fricke, sondern Pfarrer Goebels. Bei Erscheinen Ihres schönen Buches hielt ich den unterlaufenen Irrtum nicht für einer Berichtigung wert. Wenn aber jetzt bei der Vierzigjahrfeier die geschichtlichen Daten vermutlich neu nachgedruckt werden, ist eine Berichtigung doch angezeigt. Der Irrtum ist wohl durch unsere Geschäftsordnung entstanden: Pfarrer Fricke übernahm als Mitglied des Landes- und des Reichsbruderrates der bekennenden Kirche die Vertretung der Frankfurter Kirche nach außen gegenüber der Besatzungsmacht und der allmählich entstehenden Stadtverwaltung, während ich die Geistliche Leitung und die geschäftsführende Leitung und den Vorsitz in den Leitungssitzungen wahrnahm. Dieses Zusammenwirken in der VL [Vorläufigen Leitung] hatte etwa zur Folge, daß bei dem ersten Kirchentag in Hephata bei Treysa Pfarrer Fricke als Mitglied des Bruderrats der BK teilnahm, während ich als Vorsitzender der VL in Ffm eine Einladung von Landesbischof Wurm erhielt. Vielleicht interessiert Sie noch ein Blick hinter die Kulissen dieser bewegten Kampfzeit: Mitten im Kriege bereits kamen verschiedene kleine Kreise der BK zusammen – nicht selten, von

Fliegerangriffen überrascht, im Luftschutzkeller –, um Pläne für den Tag X zu schmieden. So hatte sich auch ein Aktionsausschuß des Landesbruderrats unter dem Vorsitz Fricke zur personellen Vorbereitung der Neuordnung der Kirche gebildet. So besuchte mich eines Tages – ich glaube, es war im Sommer 1943 (?) – in meinem Seckbacher Pfarrhaus Pfr. Fricke mit der Mitteilung, sie hätten beschlossen, daß ich die Neuordnung für Ffm übernehmen solle (für Hessen: Grein, für Nassau: v. Bernus oder K. Veidt). Sie sollten auch wissen, warum wir Jüngeren Fricke nicht für den Vorsitz der VL in Ffm vorgesehen hatten: Wir sahen in ihm den künftigen Bischof der EKHN! Wir ahnten nicht, wie stark der Widerstand gegen die BK war, und mußten froh sein, mit der Autorität des Namens Niemöller gewissen kirchenpolitische Kräfte und Mächte vorübergehend zurückzudrängen – sie haben *confusione hominum et providentia Dei* das Feld behalten...”

Steitz ist in seinem Antwortbrief vom 11.9.1987 auf diesen brisanten Hinweis leider nicht eingegangen, obwohl der Brief von Goebels faktisch darlegt, daß Niemöller praktisch im Blick auf das Kirchenpräsidentenamt der EKHN Lic. Otto Fricke (1902-1954; von 1927-1929 Pfarrer in Frankfurt-Bockenheim, von 1929-1954 in der Frankfurter Dreifaltigkeitsgemeinde) gegenüber nur die primär kirchenpolitisch-taktisch motivierte „zweite Wahl“ war: Man wollte „mit der Autorität des Namens Niemöller gewisse kirchenpolitische Kräfte und Mächte vorübergehend zurückzudrängen“, die eine „Machtübernahme“ der BK zu verhindern drohten!

Wer war aber Lic. Otto Fricke? Erst mit der Übernahme des Hessen-Kasseler Kirchenkreises Bockenheim in die Frankfurter Landeskirche 1929 wurde Fricke Frankfurter Pfarrer. Er war dann ein „fanatischer Deutscher Christ“, wie Landesbischof Dietrich ihn bezeichnete. Als Hochschulpfarrer im Nebenamt hielt er am 10. Mai 1933 bei der Verbrennung „marxistischer und undeutscher Literatur“ (so der Frankfurter General-Anzeiger vom 10.5.1933) auf dem Römerberg die Ansprache. In der Frankfurter DC-Halbmonatsschrift „Die Fanfare“, dem „Kampfblatt gegen die Gottlosigkeit“, forderte Fricke zum Beispiel „den Aufbau der Ev. Kirche deutscher Nation von oben nach unten nach dem geistlichen Führerprinzip. Behördenkirche und parlamentarische Ausschüsse ertöten das kirchliche Leben und die persönliche Verantwortung vor Gott und Gemeinde. Die Kirche muß alle Aufgaben jeweils einem persönlich verantwortlichen Einzelnen zuteilen. Dieser Aufbau entspricht dem des Deutschen Reiches Adolf Hitlers ...“ Weiter heißt es: „Die angestrebte Ordnung und Gliederung entstammen der evangelischen Grundauffassung. Auf seinem Gebiet hat der Staat Gleichordnung und Gliederung durchgeführt, sowohl als Zeichen eines richtigen Staatsaufbaus wie auch dafür, wie sehr er auf evangelischer Grundlage steht. Die Deutschen Christen sind dankbar für einen Staat, der auch für die Ordnung der Kirche vorbildlich sein kann. Beschämend ist, daß der Staat evangelischer ist als es in der Kirche bisher war. Das spornt an, das Versäumte mit allen Kräften nachzuholen. Die neue Kirche muß schnellstens kommen.“

Diese uns heute befremdlich erscheinende scharfe Absage Fricke an liberal-demokratische kirchliche Verfassungsprinzipien finden sich allerdings nicht nur im deutschchristlichen Kontext. Auch Karl Barth, der als eine der zentralen Symbole des Kirchenkampfes gilt, tat sich schwer mit liberaler Theologie und ihr entsprechenden Kirchenverfassungsprinzipien. Er nahm den Liberalismus vor allem als bürgerliche Ideologie wahr; er ist für ihn „die Weltanschauung, die in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft geschichtliche Realität geworden ist, er ist der Inbegriff des Falschen, durch die Macht der Sünde geprägten Gottesverhältnisses.“ Für Barth und seine Mitstreiter (z. B. Edmund Schlink) stammte die Theologie der Deutschen Christen aus demselben „theologischen Mülleimer“ wie die ganze aufklärerisch-liberale Richtung des 18. und 19. Jahrhunderts. Kurz: Otto Fricke vertrat keine singuläre Position!

Dasselbe gilt aber auch im Blick auf Fricke kirchenpolitische „Wende“! Gemeinsam mit Dietrich Bonhoeffer und Martin Niemöller unterzeichnete Fricke am 27. September 1933 einen Aufruf: „An die Nationalsynode der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK) zu Wittenberg“, in dem es heißt: „Die Art und Weise, in der neue Ordnungen in der Kirche eingeführt wurden und angewandt werden, hat schwere innere Not über ungezählte ernste Christen gebracht ... Das kirchliche Leben steht seit einigen Monaten unter dem Druck der Gewalt einer kirchlichen Gruppe ...“ Am 12./13. Dezember 1933 lehnt Fricke mit anderen Pfarrern Ernst Ludwig Dietrich als Landesbischof der neugebildeten Ev. Landeskirche Nassau-Hessen ab. Am 4. Januar 1934 begegnet uns Fricke als ein Sprecher des Pfarrer-Notbundes Frankfurt/M. Er steigt schnell zu einem führenden Vertreter der Bekennenden Kirche in Nassau-Hessen und in der DEK auf: Er

wurde Mitglied des nassau-hessischen LBR sowie der Vorläufigen Leitung (VKL) II der DEK von 1936 bis 1938. Er nahm an den Bekenntnissynoden in Berlin-Dahlem 1934, Augsburg 1935 und Bad Oeynhhausen 1936 teil. Diese glanzvolle BK-Karriere setzte sich auch nach Kriegsende fort. Neben seiner genannten Frankfurter Tätigkeit wurde er im September 1945 Bevollmächtigter für das Hilfswerk der Evangelischen Kirche in Hessen(-Darmstadt), Nassau und Frankfurt am Main, was damals eine Schlüsselposition war. Er besaß hohes Ansehen im In- und Ausland. Allerdings wurde im April 1947 gegen ihn ein Spruchkammerverfahren mit der Anklage eingeleitet, er habe 1933 an einer Bücherverbrennung und an einem SA-Gottesdienst teilgenommen. Fricke wollte sofort alle Ämter niederlegen. Die Frankfurter Vorläufige Kirchenleitung nahm dieses Angebot aber nicht an, da Fricke von der Gestapo verfolgt und Mitglied des Reichsbruderrats der BK gewesen sei. In dem Verfahren wurde Fricke dann als „entlastet“ eingestuft.

Aufgrund einer solchen Karriere schien es naheliegend, Fricke für die BK als Bischofskandidat (Die spätere Amtsbezeichnung „Kirchenpräsident“ stand nicht von Anfang an fest!) ins Rennen zu schicken bzw. aufzubauen. Nicht nur zu meiner Überraschung heißt es aber im Protokoll der Sitzung des LBR vom 4. Oktober 1945 (Vorsitz: Julius Rumpf): „Bruder Fricke ... schlägt vor, Bruder Niemöller die geistliche Führung der nassau-hessischen Kirche anzubieten. Auf diesem Wege könnte für unsere n.-h. Kirche eine Einheit errungen werden, die wir sonst nicht zu erreichen imstande wären. Dadurch würde auch die Beziehung zur Oekumene gefördert werden. So viel er unterrichtet wäre, wäre Niemöller bereit, eine solche Stellung anzunehmen. Persönlich wäre er mit N.-H. nahe verbunden. Niemöller könne nicht nach Dahlem zurück, weil er dann den Russen ausgeliefert würde, die ihn in ihre Politik einspannen würden. Außerdem läge jetzt Dahlem zu sehr an der Grenze des deutschen Kirchenbezirks. Das einzige Amt, das Niemöller z. Zt. verträte, wäre die Stellvertretung des Landesbischofs Wurm, jedoch wären ihm in dieser Stellung keine maßgebenden Rechte eingeräumt. Es ginge nicht an, daß Niemöller nach achtjähriger Haft von keinem deutschen Kirchengebiet berufen würde ... Niemöller bezöge z. Zt. kein Gehalt und hätte weder Amt noch Gemeinde.“

Soweit Fricke's Vortrag vor dem LBR. Dieser beschloß denn auch in der gleichen Sitzung einstimmig: „Bruder Niemöller zu bitten, als beratendes Mitglied an den Sitzungen unseres LBR teilzunehmen. Außerdem wird der Vorsitzende des LBR beauftragt, Bruder Niemöller mitzuteilen, daß der Wunsch sämtlicher Pfarrer und Gemeinden der BK N.-H. ist, daß ihm das leitende Amt in der n.-h. Kirche übertragen werde. Ein entsprechender Entschluß kann allerdings erst von der kommenden Landessynode gefaßt werden. Bruder Niemöller soll auch gebeten werden, sich dem LBR für Predigten und Mitwirkung bei größeren Veranstaltungen zur Verfügung zu halten.“

Über die Motive Fricke's, einen solchen Antrag zu stellen und damit persönlich im Blick auf das oberste Leitungsamt in der EKHN zurückzutreten, ließen sich bisher nur Vermutungen anstellen. War es Druck von außen, Niemöller eine entsprechende Stelle zu besorgen? Das Motiv der „letzten Planke“ für Niemöller klingt in Fricke's Antrag immerhin stark an. War die nassau-hessische BK der primär kirchenpolitisch-taktischen Meinung, am besten mit Niemöller die Macht in der (wieder?)vereinigten Kirche erringen zu können? Das war ja das erklärte kirchenpolitische Ziel dieser Gruppe. In Fricke's Antragsbegründung taucht auch das Argument auf, daß die Einheit der (wieder?)vereinigten Kirche wohl am besten durch einen von außen kommenden Repräsentanten zu gewinnen sei. Was Fricke selbst anbelangt: War seine Machtbasis doch eher auf Frankfurt a. M. (und später auf das Hilfswerk) konzentriert? Gab es Neider (oder gar Gegner) auch innerhalb der BK? Fricke war im Kirchenkampf nicht gerade zimperlich mit Andersdenkenden umgegangen. Oder war Fricke damals noch zu jung für das Amt des Kirchenpräsidenten? Ich habe bisher einen „Mix“ aus den genannten Gründen als Ursache vermutet.

Nun läßt der genannte Brief von Goebels an Steitz eine genauere Beurteilung zu! Für die „jüngeren“ BK-Leute war Fricke der „Bischofskandidat“ für die angestrebte EKHN. Bald wurde jedoch dieser kirchenpolitischen Gruppe deutlich, daß es zumindest problematisch war, eine synodale Mehrheit für Fricke zu erringen. Da man aber die Macht in der EKHN unbedingt erringen wollte, suchte man nach einem „zugkräftigen“ Kandidaten. Und hier bot sich mit dem bis dahin „stellungslosen“ Niemöller ein Kandidat an, dem man einen Erfolg zutraute. Niemöller war also „zweite Wahl“!

Daß Fricke hier zielstrebig vorging, zeigt auch ein durch seine Mitwirkung zustande gekommener Beschluß der Vorläufigen Leitung der Ev. Kirche in Frankfurt am Main vom 19.9.1945, wo es heißt: „Die Vorläufige Leitung in Frankfurt a. M. anerkennt die Notwendigkeit des Zusammenschlusses der ehemaligen hessischen, nassauischen und Frankfurter Landeskirche zur nassau-hessischen Landeskirche. Sie schlägt vor, ein kirchenleitendes Amt zu schaffen, für das ein auswärtiger Kirchenführer gewonnen werden soll.“⁷⁸ Schon am 6.6.1945 wies die Vorläufige Leitung in Hessen den Anspruch Fricke zurück, „daß die BK allein zur Führung in der Kirche jetzt berufen sei“. Dieser Machtanspruch der BK begleitet die Geschichte der hessen- und nassauischen Kirche von Anfang an! Noch auf der Tagung der Landesbekenntnissynode Nassau-Hessen vom 8.-10.4.1946 berichtet Fricke im Rückblick auf die erste Sitzung der Vorläufigen Leitung in Frankfurt am 8.5.1945: „Wir [= Vertreter der BK]

waren uns darüber klar, daß wir uns, wenn die BK nicht sämtliche ausschlaggebenden Posten bekommt, nicht in diese Gefahr [= Bildung der vorläufigen Leitung mit Einschluß der Mitte] begeben durften. Die Lage schien äußerst schwierig... Die BK war nur mit 6 Pfarrern vertreten gegenüber einer weitgehend DC-bestimmten Pfarrerschaft von 28 Pfarrern. Trotzdem (haben wir) den Anspruch geltend gemacht, die BK sei die Kirche...“ Fricke berichtet dann von der damaligen Hoffnung der BK, „daß in Nassau und Hessen genau so und ebenso schnell von (der) BK geführte einheitliche Leitungen gebildet würden... Unsere Absichten sind fehlgeschlagen an der Haltung von Hessen, die auf die Verfassung von 1922 zurückgingen und die Landeskirche Hessen neu etablierten“. Weiter trägt Fricke vor: „Bei (dem) Zusammenbruch war klar, daß die BK, die ihre Handlungsfreiheit wiederbekommen hatte, auch handeln mußte. Gott hatte den Kampf der BK gesegnet. Was wäre aus der Evangelischen Kirche ohne diesen Kampf geworden? Damit (ist der) Auftrag für die Kirche durch Gott an die BK gegeben. Die Bekennende Kirche ist die Evangelische Kirche. Die Versuche zum Eintritt der BK in die Führung der Kirche wären wohl überall gelungen, wenn überall der Russe der Gegner gewesen wäre. In jenen Gegenden ist die BK überall allein in die Führung getreten. Die anderen haben sich gar nicht so sehr darum gerissen. Anders im Westen. Hier kam der Gegner mit dem Programm der Glaubensfreiheit. Es wäre möglich gewesen, daß die Besatzungsmächte erklärt hätten, die BK vertritt für uns die Evangelische Kirche. Sie haben das nicht getan, sondern die Glaubensfreiheit ohne Einschränkung proklamiert. Daher haben sich sofort alle Kräfte geregt.. Es entstand die Frage, ob ein Zusammengehen mit ihnen möglich und erlaubt ist. Die Schwierigkeiten liegen zutage und tauchen immer wieder auf. Wer den Kampf der BK nicht mitgemacht hat, hat entscheidende Begegnungen versäumt, insbesondere die Erkenntnis, daß die Kirche alleiniges Eigentum des Herrn Christus ist und durch ihn allein regiert wird. Manche Erkenntnis des Kirchenkampfes ist geistig einfach nicht nachzuholen.“ Fricke kritisiert die Bereitschaft der BK, mit „der Mitte“ in „Vorläufigen Leitungen“ zusammenzuarbeiten: „Die Vorläufigen Leitungen hätten sich nur vertreten lassen, wenn es gelungen wäre, den Weg der BK führungsmäßig durchzureißen, d.h., wenn zur Landeskirche Nassau-Hessen hätte durchgestoßen werden können und innerhalb der Gebiete der Führungsanspruch der BK sich hätte durchsetzen lassen. Beides ist bisher nicht gelungen... Die BK sollte sich m.E. mit diesen Vorläufigen Leitungen nicht allzulange aufhalten. Sie sollte sich sammeln, ihre Ordnung wieder aufrichten und wiederherstellen.“ Fricke beruft sich hier auch auf den durch Martin Niemöllers Initiative wieder aktivierten Reichsbruderrat der BK, der klar gemacht habe, „daß die BK die Mitte der Evangelischen Kirche ist, die Kerngemeinde“. Die „Durchsetzung (der BK) als Kerngemeinde“ gelte auch für Nassau-Hessen.

Auf der Tagung der Landesbekenntnissynode vom 7.-9.5.1946 weist Fricke auf „die These von Bruder Niemöller“ hin, „daß es das größte Verdienst der BK ist, dem Glauben an Christus wieder zum Sieg verholfen zu haben“.

Auf der 3. Sitzung der Landesbekenntnissynode Nassau-Hessen vom 10.-12.7.1946 erklärte z.B. der Synodale Prof. Martin Schmidt: „Es geht um zwei gänzlich verschiedene Auffassungen von dem, was Kirche und Kirchenleitung ist. Die einen versuchen mit allen Mitteln die Wiederherstellung ihrer alten Kirche, die anderen wollen einen wirklichen neuen Aufbau. ... Wollen wir die alte Kirche [Hessen 1922, Nassau 1924] wieder herstellen, dann sind wir restlos der Kirchenpolitik ausgeliefert. Eine Verständigung zum Zwecke einer Restaurierung der Kirche müßte ich als Sünde [!] bezeichnen... Müssen wir überhaupt noch von Bekennender Kirche reden? Ist das Andere überhaupt Kirche?“

Die Abqualifizierung der Landeskirche Hessen[-Darmstadt] wird auch theologisch qualifiziert: „Die Frage ist doch nicht: Haben wir recht, sondern kriegst der Herr Christus recht bei dem, was wir [= BK] hier getan haben. Es muß bei den Brüdern in Darmstadt klar werden, ob diese Metanoia [= Buße] vorliegt. Ist das [mit Hilfe der BK] Zustandekommen der Vorläufigen Leitung in Darmstadt wirklich ein kirchlicher Akt gewesen? War es nicht nur die Rettung eines Heimatunternehmens? War es nicht ein Kompromiß, der in dieser Weise nicht kirchlich war...?“

Daß es auch innerhalb der BK gemäßigtere Stimmen gab, sei nicht verschwiegen. Als Beispiel sei zunächst der Synodale [und spätere Frankfurter Propst] Pfr. Goebels zitiert (Sitzung 10.-12.7.1946): „Die Brüder der Mitte sagen: Ihr von der BK redet eine Tonart, die uns verletzt. Gleichgültig, ob dieser Vorwurf zu Recht besteht oder nicht. Tatsache ist, daß wir [= BK] eine Sprache reden, die die Anderen nicht ohne Widerstand hören. Müssen wir uns nicht vielleicht im Ton ändern?“

Der der Vorläufigen Leitung in Darmstadt angehörende BK-Synodale Pfarrer Engel fragte: „Sind diejenigen, die aus dem statischen Verständnis der Kirche herkommen, auch Brüder in Christo wie wir mit unserem mehr dynamischen Verständnis? Wir können hier nicht nein sagen. Daher war der Versuch einer Zusammenarbeit nötig...“ Sodann: „Die Kirche Jesu Christi kann nicht gleichgesetzt werden mit der BK oder mit der lutherischen oder der reformierten Kirche... Wenn wir aber neue Kirche bauen wollen, dürfen wir nicht das Wenige, was an Autorität vorhanden ist, zerstören.“ Oder an anderer Stelle: „Ist es so, daß die ganze geistliche Leitung bei der Bekenntnissynode liegt, dann sprechen wir denen, die nicht zur Bekennenden Kirche gehören, die Möglichkeit, geistliche Dinge zu erkennen oder hinauszutragen, ab.“

Präsident Dr. Friedrich Müller betonte am 10.7.1946: „Die Bekennende Kirche verwechsle zu sehr Kirche mit Christus, dessen Leib sie nur ist. In der BK sei Aufbruch echten Glaubens, aber den Anspruch, die Kirche zu sein und über alle Gemeinden geistliche Leitung zu haben, müsse er ablehnen.“

Bereits diese wenigen Hinweise auf das kirchenpolitische Parkett in Nassau-Hessen zeigen, wie schwierig es für Heinrich Steitz war, als Mitglied der Synode der EKHn und deren Verfassungsausschuß das Erbe der hessen-darmstädtischen Kirche in die EKHn einzubringen, die von der BK beherrscht war. Diese verstand es, auch begünstigt durch die politische Situation nach 1945, das kirchenpolitische Terrain zu erobern und die Kirche nach ihrem Geschmack zu gestalten.

Anmerkungen:

- 1 Heinrich Steitz, Die Lehrgrundlage der evangelischen Kirche in Hessen, in: Amtsblatt der Bekennenden Kirche Nassau-Hessen, 1. Jg., 1947, S. 37-42; hier S. 47.- Vgl. auch Ludwig Clemm, Bemerkungen zu dem Entwurf einer Kirchenordnung der Bekennenden Kirche in Nassau-Hessen und zu dem Aufsatz ‚Kirchenordnung oder Kirchenverfassung für Hessen?‘ von Pfarrer Lic. Dr. Steitz, in: Amtsblatt der Bekennenden Kirche Nassau-Hessen, 1. Jg. 1947, Nummer 5, S. 56ff.
- 2 Heinrich Steitz, Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Marburg 1977, S. 522. Das Werk erschien in fünf Lieferungen: 1961, 1962, 1965, 1971, 1977. Der umfangreiche Teil „Zeittafel, Literaturverzeichnis, Indices“ geht auf den späteren Archivdirektor der Ev.-Luth. Landeskirche in Bayern Dr. Helmut Baier zurück.
- 3 Thomas Nipperdey, Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918, München 1988, S. 67 (Beck'sche Reihe 363).
- 4 Vgl. Heinrich Steitz, Ein halbes Jahrhundert kirchengeschichtlicher Forschung in Hessen, in: Jahrbuch der Kirchengeschichtlichen Vereinigung in Hessen und Nassau 1, Darmstadt 1949, S. 7-34.
- 5 Karl Dienst, Die „Evangelische Bewegung“ als Kategorie der Reformationsgeschichtsschreibung, in: Die Homberger Synode von 1526. Die Reformation in Hessen. Hg. vom Zweigverein Homberg/Efze im Verein für hessische Geschichte und Landeskunde Kassel e.V., Kassel 2001, S. 10-22.- Ders., Darmstadt und die evangelische Kirchengeschichte in Hessen. Texte und Kontexte, Darmstadt 2007, S. 356-377 (Schriftenreihe des Zentralarchivs der Ev. Kirche in Hessen und Nassau; Bd. 3).- Thomas Kaufmann, Das schwierige Erbe der Reformation, in: FAZ Nr. 265/ 2011 (14.11.2011), S. 7.
- 6 Athina Lexutt (Hg.), Diversität und Universität. Historische und theologische Aspekte einer theologischen Kontroverse und ihrer Folgen, Leipzig 2009. – Karl Dienst, „Lutherisch“ und „reformiert“ historisch. Die Bedeutung des Konfessionsstatus in der Geschichte der Gießener Theologie, in: Lexutt,

Diversität, S. 25-46.- Wolfgang Reinhard, Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: ARG 68 (1977), S. 226-252.- Ders./ Heinz Schilling (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung, Gütersloh/Münster 1995 (SVRG, Bd. 198).- Martin Heckel, Die katholische Konfessionalisierung im Spiegel des Reichskirchenrechts, in: Reinhard/ Schilling, Konfessionalisierung, S. 184-227.-

Zur Analyse der Forschungsdiskussion vgl. Heinrich-Richard Schmidt, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, München 1992.- Ders., Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der frühen Neuzeit, Stuttgart 1995.- Thomas Kaufmann, Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft, in: ThLZ 121 (1996), Sp. 1008-1025, 1112-1124.- Ders., Einleitung: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität – Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, in: Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität, hg. von Kaspar von Greyerz u.a., Heidelberg 2003, S. 9-16 (SVRG, Bd. 201).- Hartmut Lehmann, Grenzen der Erklärungskraft der Konfessionalisierungsthese, in: ebd., S. 242-249.- Ders., Zur Bedeutung von Religion und Religiosität im Barockzeitalter, in: Ders., Religion und Religiosität in der Neuzeit. Historische Beiträge, hg. von Manfred Jakubowski-Tiessen und Otto Ulbricht, Göttingen 1996, S. 62-82.- Anton Schindling, Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit, in: Ders./Ziegler, Walter (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und der Konfessionalisierung, Bd. 7: Land und Konfession 1500-1600, München 1997, S. 9-44.- Harm Klueting, Die reformierte Konfessionalisierung als „negative Gegenreformation“ (2 Teile), in: ZKG 109 (1998), S. 176-199, 306-327.- Ders., Die Reformierten im Deutschland des 16. und 17. Jahrhunderts und die Konfessionalisierungsdebatte der deutschen Geschichtswissenschaft seit ca. 1980, in: Matthias Freudenberg (Hg.), Profile des reformierten Protestantismus aus vier Jahrhunderten, Wuppertal 1999, S. 17-47 (Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus, Bd. 1). Vgl. auch Carsten Lind, „Arbeiter im Weinberg des Herrn“. Die evangelischen Pfarrer in der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt 1567-1730, Darmstadt/Marburg 2006 (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte, Bd. 150).- Im Blick auf den lutherischen Landgrafen Ludwig V. von Hessen-Darmstadt betont Anton Schindling (Die Universität Gießen als Typus einer Hochschulgründung, in: Academia Gissensis. Beiträge zur älteren Gießener Universitätsgeschichte, hg. von Peter Moraw und Volker Press, Marburg 1982, S. 83-113; hier S. 88 [Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen in Verbindung mit der Justus-Liebig-Universität, 45]): Es wäre zu einfach, den fürstlichen Universitätsgründer als Gestalttypus nur mit dem Prozeß der Territorialstaatsbildung zu verbinden. Motive, Intentionen und Selbstverständnis der handelnden Personen sind komplexer, und es ist ernst zu nehmen, daß Hochschul- und Schulpolitik auch Erfüllung der Seelsorgepflicht des Fürsten waren.

- 7 Fritz Herrmann, Die evangelische Bewegung zu Mainz im Reformationszeitalter, Mainz 1907.
- 8 Herrmann (wie Anm. 7), S. 183.
- 9 Wilhelm Diehl, Evangelische Bewegung und Reformation im Gebiet der heutigen hessendarmstädtischen Lande, Darmstadt 1926. Die folgenden Texte: S. 2ff.
- 10 Vgl. Karl Dienst, Die Interpretation der Reformation als „frühbürgerliche Revolution“, in: Ebernburch-Hefte 2, 1968, S. 40-50.- Ders., Die Bedeutung der Reformation für Staat und Religion nach G. W. F. Hegels Geschichtsphilosophie, in: Ebernburch-Hefte 4, 1970, S. 53-70.
- 11 Vgl. Hans Wolter SJ, Die Reichsstadt Frankfurt a. M. und das Konzil von Trient, in: Archiv der Mittelrheinischen Kirchengeschichte 16, 1964, S. 139-175.
- 12 Heinrich Hermelink/ Wilhelm Maurer, Reformation und Gegenreformation, Tübingen 1931, S. 99-111 (Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 3).
- 13 Franz Lau/ Ernst Bizer, Reformationsgeschichte Deutschlands bis 1555, Göttingen 1964, S. 32f. (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hg. von Kurt Dietrich Schmidt u.a., Lieferung K.),
- 14 Diehl (wie Anm. 9), S. 114.
- 15 Diehl (wie Anm. 9), S. 114.
- 16 Vgl. Wolter (wie Anm. 11). Dagegen: Sigrid Jahns, Frankfurt, Reformation und Schmalkaldischer Bund. Die Reformations-, Reichs- und Bündnispolitik der Reichsstadt Frankfurt am Main 1525-1536, Frankfurt/M. 1976 (Studien zur Frankfurter Geschichte, Heft 9).- Vgl. auch Rainer Wohlfeil (Hg.), Reformation oder frühbürgerliche Revolution?, München 1972.- Karl Dienst, 1524/1533: Die Refor-

- mation – Reichsstadt zwischen katholischem Kaiser und protestantischen Interessen, in: Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst 63, 1997, S. 43-57.
- 17 Heinrich Büttner, Beiträge zur Reformationsgeschichte im Erzstift Mainz, in: Jahrbuch für das Bistum Mainz 4, 1949, S. 346-360 (Festschrift für Prof. Dr. Dr. August Reatz).
 - 18 Bernd Moeller, Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte (ZKG) 70, 1959, S. 46ff.- Ders., Reichsstadt und Reformation, Gütersloh 1962 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 69, Nr.180).- Ders., Die Kirche in den evangelischen freien Reichsstädten Oberdeutschlands im Zeitalter der Reformation, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 112, 1964, S. 147ff.- Ders., Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: Archiv für Reformationsgeschichte 56, 1965, S. 5ff.- Ders., Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt?, in: Archiv für Reformationsgeschichte 75, 1984, S. 176-193.- Vgl. ferner Ernst Wilhelm Kohls, Evangelische Bewegung und Kirchenordnung in oberdeutschen Reichsstädten, in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte Kan. Abt. 84, 1967, S. 110-134.- Karl Dienst, Evangelische Bewegung und Reformation. Zu einer These Wilhelm Diehls, in: JHKGv 19, 1968, S. 1-23.- Ders., Der erste Speyerer Reichstag von 1526 und die Reformation, in: Ebernburg-Hefte 11, 1977, S. 7-15.- Wenn ich richtig sehe, konkurriert der Begriff „Evangelische Bewegung“ in der neueren deutschen sozialgeschichtlichen Historiographie laufend mit dem Begriff „reformatorische Bewegung(en)“.
 - 19 Vgl. Karl Dienst, Kirchengeschichte als Magd der Politik? Zu Aspekten einer nachhistoristischen bzw. nachhermeneutischen Geschichtswissenschaft, in: JHKGv 26, 1975, S. 187-206.- Ders., Kopernikanische Wenden. Zum Gebrauch einer Metapher in der Kirchengeschichte, in: JHKGv 18, 1967, S. 1-49.- Ders., Kopernikanische Wende, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie IV, Basel 1976, Sp. 1094-1099.
 - 20 Justus Hashagen, Staat und Kirche vor der Reformation. Essen 1931, S.556f.
 - 21 August Nebe, Zur Geschichte der evangelischen Kirche in Nassau. Denkschrift des Herzoglich Nassauischen evgl.- theolog. Seminars zu Herborn 1864, S. 3ff.
 - 22 Hermann Dechent, Kirchengeschichte von Frankfurt am Main seit der Reformation, Band 1, Frankfurt/M. 1913.
 - 23 Lau (wie Anm.13), S. 32ff.
 - 24 Vgl. Berndt Hamm/ Bernd Moeller/ Dorothea Wendebourg, Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995.
 - 25 Hans-Jürgen Goertz, Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorische Bewegung in Deutschland 1517-1529, München 1987.
 - 26 Moeller (wie Anm.24), S. 183 und 191f.
 - 27 Gottfried G. Krodel, „Evangelische Bewegung“ – Luther – Anfänge der lutherischen Landeskirche: Die ersten Jahre der Reformation im Schnittpunkt von Kirchengeschichte und Sozialgeschichte, in: Wolf-Dieter Hauschild u.a., Luthers Wirkung. FS für Martin Brecht zum 60. Geburtstag, Stuttgart 1992, S. 9-45; hier S. 13.
 - 28 Krodel (wie Anm.27), S. 13.
 - 29 Winfried Zeller, Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts, Bremen 1962/ Nachdruck: Wuppertal 1988, S. XIII (Klassiker des Protestantismus Bd. V).
 - 30 Zeller, Der Protestantismus (wie Anm. 29), S. XVIII.
 - 31 Steitz (wie Anm. 2), S. 121-184.
 - 32 Zeller, Der Protestantismus (wie Anm. 29), S. XVIII.
 - 33 Steitz, Geschichte (wie Anm. 2), S. 160.
 - 34 Zeller, Der Protestantismus (wie Anm. 29), S. XIX.
 - 35 Markus Matthias, Lutherische Orthodoxie, in: TRE Bd. 25, Berlin 1995, S. 464-485; hier S. 464.- Vgl. ferner Olivier Fatio, Reformierte Orthodoxie, in: TRE Bd. 25, Berlin 1995, S. 485-497.
 - 36 Matthias, Lutherische Orthodoxie (wie Anm. 35), S. 465.
 - 37 Notger Slenczka, Orthodoxie, in: RGG⁴, Bd. 6, Tübingen 2002, Sp. 694.
 - 38 Wolfgang Sommer/ Detlef Klahr, Kirchengeschichtliches Repetitorium, Göttingen 1994, S. 155f. (UTB 1796).

- 39 Peter Moraw, *Kleine Geschichte der Universität Gießen von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Gießen ²1990, S. 11, 15.- Athina Lexutt (wie Anm. 6).- Karl Dienst, „Lutherisch“ und „reformiert“ historisch. Die Bedeutung des Konfessionsstatus in der Geschichte der Gießener Theologie, in: Lexutt (wie Anm. 6), S. 25–46.
- 40 Zur Analyse der Forschungsdiskussion vgl. Anm. 6.
- 41 Reinhard (wie Anm. 6), S. 226-252.- Ders./ Schilling (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 6).- Heckel (wie Anm. 6).
- 42 Heinz Schilling (Hg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“*, Gütersloh 1986 (SVRG, Bd. 195).- Vgl. auch Hans-Christoph Rublack (Hg.), *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, Gütersloh 1992 (SVRG, Bd. 197).
- 43 Vgl. auch Kerstin Langschied/ Peter Unglaube, *Von gebrochenem Brot und zerbrochenen Bildern. Die zweite Reformation in Hessen-Kassel 1605*, Kassel 2006 (Schriften und Medien 19 des Landeskirchlichen Archivs Kassel).- Was die sogenannten „Verbesserungspunkte“ von Landgraf Moritz von Hessen-Kassel von 1605 anbelangt, so schrieben sie den Theologen zur unbedingten Beachtung vor:
 1. Die gefährlichen und unerbaulichen Disputationen über die Allgegenwart (Ubiquität) der menschlichen und der göttlichen Natur Jesu Christi, die weithin den Streit um das Abendmahlsverständnis bestimmten, sollen unterbleiben.
 2. Die Zehn Gebote sollen „in der Art gelernt und gelehrt werden, wie sie der Herr selbst geredet, mit seinen eigenen Fingern auf die steinernen Tafeln und von Mose in der Bibel geschrieben sind“; deshalb „sind auch die noch vom Papsttum an etlichen Orten überbliebenen Bilder abzutun“.
 3. Beim heiligen Abendmahl solle, nach der Einsetzung des Herrn, das gesegnete Brot gebrochen werden; d.h. man soll keine Hostien, sondern gebackenes Brot nehmen und brechen.
 Die „Verbesserungspunkte“ und die Einführung des reformierten Bekenntnisses in Hessen-Kassel kann auch als Versuch einer Abwehr katholischer Restaurationsbemühungen (z.B. in Fulda) interpretiert werden.
- 44 Langschied/ Unglaube, *Von gebrochenem Brot* (wie Anm. 43), S. 38.
- 45 Lehmann (wie Anm. 6), S. 246f.
- 46 Lind (wie Anm. 6), S. 265.
- 47 Walter Zeeden, *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, München/Wien 1965, S. 9f.
- 48 Steitz (wie Anm. 2), S. 252.
- 49 Wolfgang Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Göttingen 1957 (Forschungen zur systematischen Theologie und Religionsphilosophie Bd. 3).- Ders., *Die Absolutheit des Christentums und die Summe der Anthropologie*, Heidelberg (1959) ²1966.- Ders., *Religiöse Strömungen unserer Gegenwart*, Heidelberg 1963.- Ders. (Hg.), *Das Zeitalter der Aufklärung*, Bremen 1963/ Nachdruck: Wuppertal 1988 (Klassiker des Protestantismus Bd. 7).- Ders. (Hg.), *Der Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Bremen 1965/ Nachdruck: Wuppertal 1988 (Klassiker des Protestantismus Bd. 8).- Vgl. Karl Dienst, Wolfgang Philipp – Sein Verständnis von Barock und Aufklärung als Strukturen gegenwärtigen Denkens, in: Axel Hilmar Swinne (Hg.), *Von der Ökumenik zur Irenik. In memoriam Wolfgang Philipp*, Marburg 1969, S. 87-104, 130-151 (Schriften des Instituts für Wissenschaftliche Irenik der Johann Wolfgang Goethe Universität in Frankfurt am Main).

- 50 Klaus Scholder, Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland. Unterschiedlicher Charakter der Aufklärung in Deutschland und Westeuropa, in: Evangelischer Glaube im Wandel der Zeit, Stuttgart 1967, S. 68-100. Es handelt sich um Scholders Tübinger Antrittsvorlesung am 7.2.1966. Die folgenden Zitate: S. 70, 72, 93.- Vgl. ferner Kurt Nowak, Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945, in: ThLZ. F2, 1999.- Albrecht Beutel, Art.: Aufklärung I. Geistesgeschichtlich II. Theologisch-kirchlich, in: RGG⁴ Bd. 1, Tübingen 1998, Sp. 929-948. - Ders., Aufklärung in Deutschland, Göttingen 2006 (Die Kirche in ihrer Geschichte Bd. 4 Lieferung O 2). Das Beutel-Zitat: Aufklärung in Deutschland, S. O 158f.- Vgl. auch Albrecht Beutel, Aufklärung und Protestantismus. Begriffs- und strukturgeschichtliche Erkundungen zur Genese des neuzeitlichen Christentums, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie (ZPT) Heft 3/ September 2011, S. 207-221.
- 51 Steitz (wie Anm. 2), S. 289f.
- 52 Steitz (wie Anm. 2), S. 334.
- 53 Steitz (wie Anm. 2), S. 343.
- 54 Karl Eger/ Julius Friedrich, Kirchenrecht der evangelischen Kirche im Großherzogtum Hessen, Bd. 1, Darmstadt 1914, S. 91.
- 55 Steitz (wie Anm. 2), S. 335.
- 56 Steitz (wie Anm. 2), S. 351-387; hier S. 382.
- 57 Steitz (wie Anm. 2), S. 387. Steitz weist hier auf den preußischen König Friedrich Wilhelm IV. hin.
- 58 Vgl. Gustav Adolf Benrath, Die Erweckung innerhalb der deutschen Landeskirchen 1815-1888. Ein Überblick, in: Ulrich Gäbler (Hg.), Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, Göttingen 2000, bes. S. 150-156, 224-230 (Geschichte des Pietismus, Bd. 3).- Hartmut Lehmann (Hg.), Glaubenswelt und Lebenswelten, Göttingen 2004 (Geschichte des Pietismus, Bd. 4).
- 59 Benrath (wie Anm. 58), S. 227f.
- 60 Steitz (wie Anm. 2), S. 452. Auf S. 520 betont Steitz allerdings: „Der Begriff ‚Nationalkirche‘ erhielt, unter Beibehaltung des Bedeutungsinhalts, die Bezeichnung ‚Reichskirche‘.“ Steitz sieht darin eine Folge der NS-Propaganda „Ein Volk – ein Reich – ein Führer“: „Weil das deutsche Volk in einem deutschen Reiche lebte, sollte es auch eine deutsche ‚Reichs‘-Kirche haben“ (S. 520). Für Steitz gehört also der Begriff „Reichskirche“ in den Kontext der (Thüringer) Deutschen Christen. Dies ist allerdings ein Irrtum: Nicht nur die sich an das liberale Baden anlehrende liberale Verfassung der Pfälzischen Landeskirche von 1920 mit ihrer Entgegensetzung von „Volkskirche“ und „Pfarrerskirche“ kennt die „Reichskirche“! In der Generaldebatte führte der Fraktionsführer der Liberalen Dr. Richard Müller aus: „Zugleich wurde dem Wunsche des deutschen evangelischen Kirchentages auf tunlichste Angleichung der neuen deutschen Kirchenverfassungen untereinander Rechnung getragen. Bei diesem Wunsch taucht am fernen Horizont der Gedanke einer großen deutschen evangelischen *Reichskirche* auf, für die auch der Paragraph 1 unseres Entwurfs die Bahn frei macht [§1 Abs. 2: „Die Pfälzische Landeskirche bildet in sich selbst ein Ganzes und erstrebt organische Verbindung mit den übrigen evangelischen Kirchen Deutschlands“], eine Entwicklung, die von dem durchweg großdeutschen nationalen Empfinden der Pfalz freudig begrüßt werden wird“ (Karl Dienst, Synode – Konsistorium – Demokratie. Zu Problemen des ‚demokratischen Charakters‘ der neuen Kirchenverfassungen der Weimarer Zeit, in: Richard Ziegert [Hg.], Die Kirchen und die Weimarer Republik, Neukirchen-Vluyn 1994, S. 105-128; hier S. 124). Der Gedanke einer „Reichskirche“ ist also keine Erfindung der „Deutschen Christen“!
- 61 Manfred Gailus, Protestantismus und Nationalsozialismus. Ein Bericht über den Stand der Debatte, in: Lucia Scherzberg (Hg.), Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus, Paderborn 2008, S. 155-172; hier S. 157f.- Vgl. auch Wilhelm Jannasch, Deutsche Kirchendokumente. Die Haltung der Bekennenden Kirche im Dritten Reich, Zürich 1946.- Wilhelm Niemöller, Kirchenkampf im Dritten Reich, Bielefeld 1946.- Joachim Beckmann, Der Kirchenkampf, Gladbeck 1952.- Manfred Gailus/ Wolfgang Krogel (Hg.), Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte 1930-2000, Berlin 2006. Die ELKNH/ EKHn wurde darin von Karl Dienst bearbeitet.- Der heute nicht nur von der Allgemeingeschichte eingeforderte Fokuswandel von einer

theologienahen, selbstrechtfertigenden Kirchenkampfforschung hin zur historischen Rekonstruktion des Protestantismus wendet sich vor allem gegen eine vollmundige Inanspruchnahme vergangener Sachverhalte für Gegenwartsinteressen. Im Kern geht es um die Abwehr retrospektiver Traditions-konstruktionen, die der Legitimation bestimmter Gegenwartsinteressen dienen, um die Forderung der Beachtung konkurrierender Geltungsansprüche dogmatischer und historischer Arbeit, also um das Problem der Methodendiversität. Ähnlichen Vorbehalten begegnet heute z.B. auch die theologisch orientierte Reformationsgeschichtsforschung bei der Allgemeingeschichte. Vgl. Thomas Kaufmann, Das schwierige Erbe der Reformation, in: FAZ Nr. 265/ 2011 (14.11.2011), S. 7.

- 62 Steitz (wie Anm. 2), S. 522.
- 63 Steitz (wie Anm. 2), S. 538.
- 64 Steitz (wie Anm. 2), S. 539.- Zum Ganzen vgl. Karl Dienst, Politik und Religionskultur in Hessen und Nassau zwischen ‚Staatsumbruch‘ (1918) und ‚nationaler Revolution‘ (1933), Frankfurt a. M. 2010, S. 99ff. (THEION Bd. XXV).
- 65 Steitz (wie Anm. 2), S. 610f. Die zahlenmäßigen Belege finden sich bei Steitz auf S. 611.
- 66 Vgl. Karl Dienst, Kirchenkampf als Kollektenkampf? In: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGv) 54 (2003), S. 197-208.
- 67 Steitz (wie Anm. 2), S. 612ff. Vgl. Johannes Kübel, Die Bekennende Kirche im Selbstgericht, Gotha 1937.
- 68 Georg May, Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung? Stein a. Rh. 1991, S. X.
- 69 Vgl. Karl Dienst „Zerstörte“ oder „wahre“ Kirche: Eine geistliche oder kirchenpolitische Entscheidung?, Frankfurt a. M. 1997 (THEION Bd. XX).– Ders., Politik und Religionskultur in Hessen und Nassau zwischen „Staatsumbruch“ (1933) und „Nationaler Revolution“ (1933), Frankfurt am Main 2009 (THEION Bd. XXV).– Günter Brakelmann, Evangelische Kirche im Entscheidungsjahr 1933/1934: Der Weg nach Barmen. Ein Arbeitsbuch, Berlin 2010 (Zeitansage. Schriftenreihe des Evangelischen Forums Westfalen und der Evangelischen Stadtakademie Bochum. Hg. von Manfred Keller und Traugott Jähnichen; Bd. 5).
- 70 Karl Barth, Kirchliche Dogmatik I/1, Zollikon-Zürich 1932, S. 33f.
- 71 Karl Barth, Kirchliche Dogmatik II/1, Zollikon-Zürich ⁴ 1958, S. 196.
- 72 Theodor Siegfried, Das Wort Gottes und die Existenz. Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie. 3 Bände, Bd. 1: Die Theologie des Worts bei Karl Barth, Gotha. 1930.- Bd. 2: Die Theologie der Existenz bei Friedrich Gogarten und Rudolf Bultmann, 1933.- Bd. 3: Autorität und Freiheit, 1933.- Vgl. auch Friedrich Wilhelm Graf, Die Aufgabe des Freien Protestantismus. Ein unbekanntes Memorandum Theodor Siegfrieds aus dem Jahre 1946, in: Joachim Mehlhausen (Hg.), „...über Barmen hinaus“. Studien zur kirchlichen Zeitgeschichte. Festschrift für Carsten Nicolaisen, München 1995, S. 499-529.
- 73 Emanuel Hirsch, Karl Barth. Das Ende einer theologischen Existenz. Brief an einen ausländischen Freund. Privatdruck 1940 (Zitiert nach Richard Ziegert, Kirche ohne Bildung, Frankfurt a. M. 1997 [Beiträge zur rationalen Theologie; Bd. 8]).
- 74 Freundlicher Hinweis von Pfarrer Dr. Hermann Otto Geißler (Wiesbaden) aus seiner Dissertation über Landesbischof Lic. Dr. Dietrich (2010). Die folgenden Zitate aus: Brakelmann, Evangelische Kirche (wie Anm. 69), S. 11f., 118, 179.
- 75 Friedrich Wilhelm Graf, Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011, S. 448f.
- 76 Steitz (wie Anm. 2), S. 517.
- 77 Vgl. Karl Dienst, Darmstadt und die evangelische Kirchengeschichte in Hessen. Texte und Kontexte, Darmstadt 2007, S. 557-561 (Schriftenreihe des Zentralarchivs der Ev. Kirche in Hessen und Nassau; Bd. 3).
- 78 Interessant ist, daß hier die Fortexistenz der Ev. Landeskirche von Nassau-Hessen nach dem 8.5.1945, wie das bald von Fricke und dem Landesbruderrat der BK Nassau-Hessen als kirchenpolitisches Dogma verkündet wurde, gerade nicht vorausgesetzt wird.

Heinrich Steitz als Ökumeniker

Als Gemeindepfarrer und Wissenschaftler war Heinrich Steitz in hohem Maße auch an ökumenischen Fragen interessiert. Seine langjährige Vorstandsarbeit im Gustav-Adolf-Werk diente der Förderung der evangelischen Diasporaarbeit vor allem im damals vorherrschenden evangelisch-katholischen Kontext. Von 1948 bis 1957 und dann noch einmal 1966 gab er den „Jahresbericht des Gustav-Adolf-Werkes der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau“ heraus, der neben aktuellen Vereins-Informationen auch Beiträge zur Geschichte der Diaspora und zur theologischen Besinnung auf diesem Arbeitsfeld enthielt. Zum Themenspektrum gehörten z.B. Ortsgeschichte (z.B. Lorsch – Strahlungskraft des frühen Christentums bei den Germanen; Reformationsjubiläen in 82 rheinhessischen Gemeinden; Die rheinhessischen Gustav-Adolf-Kirchen), biographische Aspekte (Ernst Wagner; Karl Zimmermann. Zur 100. Wiederkehr seines Todestages am 12. Juni 1977) und Schulgeschichte (Wilhelm Friedrich Hesse [1789-1841] und die Neuordnung des hessischen Schulwesens; Die ev. Schule in Herbstein. Ein Beitrag zur Geschichte der Schulen in der Diaspora), aber auch grundsätzliche Besinnungen auf das Wesen evangelischer Diasporaarbeit (Die biblische Begründung der Gustav-Adolf-Arbeit; Sind Name, Losung und Bezeichnung unseres Diaspora-Liebesdienstes noch vertretbar? Die Stellung der Diasporawissenschaft im System der Praktischen Theologie; „... auf daß sie alle eins seien“. Das Problem der Einheit im Geisteskampf der Gegenwart). Den historischen Aspekten des Verhältnisses Evangelisch-Katholisch wandte sich Steitz in einer ganzen Reihe von allgemeinen und territorialen Veröffentlichungen zu (Wege zu einem ökumenischen Lutherbild. Zum 500. Geburtstag Martin Luthers; Der Mainzer Stuhl und die ev. Diaspora; Die Kirche und die Kirchen; Wir lieben die Brüder! Festbuch aus Anlaß der 95. Hauptversammlung des Gustav-Adolf-Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 29. Juni bis 3. Juli 1962 in Mainz; Das Evangelische Mainz).

Der territorialkirchengeschichtliche Lehrauftrag von Steitz an der Mainzer Universität wurde 1956 folgerichtig um das Fach „Diasporawissenschaft“ erweitert. Von den Lehrveranstaltungen des Anfangs seien genannt: Probleme evangelischer Diaspora – Arbeit in Deutschland und Österreich (56); Die Evangelische Kirche in Österreich. Not und Verheißung einer Diasporakirche (56/57; Übung, 59); Entstehung und Entwicklung der evangelischen Diasporagemeinden in Hessen und Nassau (Übung, 57/58); Die österreichische Diasporakirche in Geschichte und Gegenwart (Übung, 58); Evangelische Diaspora in den ehemaligen deutschen Ostgebieten (Übung, 58/59); Probleme der evangelischen Diasporabetreuung in Hessen und Nassau (Übung, 59/60).

Als Beispiel für eine konkrete Auseinandersetzung im Diaspora-Themenspektrum sei die in der Mainzer Bistumszeitung 1980 veröffentlichte Beschäftigung mit dem damals nicht nur im protestantischen Bereich umstrittenen Artikel des Freiburger katholischen Kirchenhistorikers Remigius Bäumer über „Das Zeitalter der Glaubensspaltung“ genannt (Heinrich Steitz, Die Katholiken und die Reformation, in: Glaube und Leben, 36. Jg. Nr. 45, 9.11.1980, S. 6). Zum damaligen Besuch des Papstes Johannes Paul II. in Deutschland hatten die deutschen Bischöfe drei Bücher erarbeiten lassen, um „theologische Hilfen zur Vorbereitung“ anzubieten. Sie sollten wissenschaftlich den neuesten Stand der Forschung wiedergeben, zugleich aber auch für Laien verständlich sein. Im Rahmen dieser drei Bücher erschien auch die „Kleine deutsche Kirchengeschichte“, die sich zum Ziele setzte, auf 160 Druckseiten die „Wirkkräfte und Ereignisse“ zu beschreiben, die der deutschen Kirche „ein unverwechselbares Gepräge gegeben haben, die heute noch nachwirken“. Unter der Überschrift „Das Zeitalter der Glaubensspaltung“ (Nur in der Einleitung ist vom „Zeitalter der Reformation“ die Rede!) hat Bäumer das Reformationsthema auf 26 Seiten behandelt. „Reformation“ – „Glaubensspaltung“: Die verschiedenen Zeit- bzw. Epochenbezeichnungen markieren allerdings auch emotional hochbesetzte kontroverstheologische Positionen. Dazu Steitz in seiner bekannten Vornehmheit: „Die Bezeichnung ‚Zeitalter der Reformation‘ wäre sachgerechter. Ich darf aber nicht übersehen, daß das Büchlein für ‚katholische Leser‘ bestimmt ist. Es konnte also nicht die Absicht des Verfassers sein, ‚ökumenische‘ Ziele zu verfolgen. Es konnte aber erwartet werden, daß er die Forschungsergebnisse katholischer Reformationshistoriker mit verwertet.“ Daran hat es Remigius Bäumer aber fehlen lassen! An einigen Beispielen verdeutlicht Steitz seine kritische, aber im Blick auf „Ökumene“ weiterführende Intention.

„Bäumer schildert auf drei Seiten die ‚Vorgeschichte‘ der Reformation. Er nennt viele Namen und Zahlen, die den Studenten der Theologie veranlassen, im Kompendium der Kirchengeschichte nachzuschlagen, um den Zusammenhang zu erfassen. Aber was soll das alles mit der ‚Vorgeschichte‘ zu tun haben? Der katholische Kirchenhistoriker Erwin Iserloh hat in seiner Studie ‚Wie es zur Reformation kam‘ (1964) die Mißhelligkeiten beim Namen genannt: Nicht die massiven Schandtaten, mit denen Alexander VI. (1492-1503) den Stuhl Petri befleckte, sind Leo X. (1513-1521) – dem Papst, den Martin Luther bat, die Reform der Kirche theologisch zu begründen – vorzuwerfen, dafür aber eine erschreckende theologische Unklarheit, unverantwortliche kirchliche Leichtfertigkeit und verschwenderische Vergnügungssucht. Das Gefühl für die Verantwortung des obersten Hirten der Christenheit mangelte ihm völlig. ‚So sehr ist das Laster selbstverständlich geworden, daß die damit Befleckten den Gestank der Sünde nicht mehr merkten‘. Diese Worte stammen nicht aus dem Lager der Reformatoren, sondern von niemand anderem, als dem Nachfolger Leos X., dem Papst Hadrian V. (1522-1523). Nun meine ich nicht, daß dies in einem Buch ‚Zum Empfang des Papstes‘ gedruckt werden sollte; ich meine aber, es sollte durch Nennung von untadeligen Persönlichkeiten nicht der Eindruck erweckt werden, Luther habe keinen Anlaß gehabt, kritisch über päpstliche Maßnahmen zu urteilen. Bäumer wäre gut beraten gewesen, wenn er die Forschungsergebnisse des evangelischen Kirchenhistorikers Bernd Moeller (Frömmigkeit in Deutschland um 1500; 1965) berücksichtigt hätte. Dann hätte der katholische Leser erfahren, daß das halbe Jahrhundert vor der Reformation die kirchenfrömmste Epoche der deutschen Kirche gewesen ist. Die Laienbildung hatte einen hohen Stand erreicht. Bemerkenswerte Bedeutung hatte in dieser Zeit der Bibeldruck; in keinem anderen Land sind so viele Bibeln in der Landessprache erschienen wie in Deutschland. Bis 1522 lagen 22 Gesamtausgaben der Bibel in deutscher Sprache vor; dazu kamen viele Teildrucke. Ohne den hohen Stand der Laienbildung und ohne die kirchliche Frömmigkeit des Spätmittelalters wäre Luthers Reformation überhaupt nicht möglich geworden.

Dem ‚jungen‘ Luther haben evangelische und katholische Forscher ihre Aufmerksamkeit wiederholt zugewandt. Die Entscheidung fällt bei der ‚reformatorischen Entdeckung‘. Bäumer schreibt: ‚Diese reformatorische Erkenntnis Luthers bedeutete jedoch die Wiederentdeckung einer katholischen Überzeugung, wie sie von den meisten katholischen Exegeten des Mittelalters vertreten worden war‘. Joseph Lortz zeigte aber, daß Luther etwas Urkatholisches entdeckte, das zu seiner Zeit verschüttet war. Bäumers Darstellung ist also nur teilweise zutreffend.

Über ‚Die Anfänge der Reformation‘ hat die katholische Forschung gerade in unserem Jahrhundert weiterführende Beiträge veröffentlicht, die wir nicht übersehen dürfen. Papst Leo X. hatte angeordnet, acht Jahre lang den Vollkommenen Ablaß zugunsten der Fortsetzung des notwendigen Neubaus der Basilika der Apostelfürsten zu predigen. Tatsächlich kam es aber nur deshalb zur Ablaßpredigt, weil es galt, Erzbischof und Kurfürst Albrecht von Mainz die Gelder zu beschaffen, mit denen er sich die Anhäufung von zwei Bistümern erkaufte. Damit war der Ablaß zu einem ‚Tauschobjekt in einem Großhandelsgeschäft‘ (Joseph Lortz) geworden. ‚Das Ganze war – wie der katholische Forscher K. A. Meisinger erklärt – ‚ein ausgemachter Skandal‘. Auch derartige Feststellungen gehören nicht in eine Veröffentlichung, die Verständnis für große Fragen der Kirche vermitteln will; es darf aber auch nicht durch Übersehen auf Kosten des Wittenberger Universitätsprofessors eine unrichtige Darstellung der Anfänge der Reformation vermittelt werden.“

Steitz fährt dann fort: „Da in diesem Jahr die evangelische Christenheit die 450-Jahrerinnerung an das Augsburger Bekenntnis von 1530 beging, soll noch auf Bäumers Schilderung dieses Ereignisses eingegangen werden. Ich will dies tun, indem ich der katholischen Darstellung Bäumers die evangelische meines Lehrers Heinrich Bornkamm [früher Gießen] gegenüberstelle.

Bäumer schreibt: ‚Kaiser Karl V. konnte endlich 1530 seinen Vorsatz verwirklichen, die Religionsfrage in Deutschland zu klären.‘ Bornkamm schreibt: ‚Karl V., der 1530 zum ersten Male wieder seit dem Wormser Reichstag von 1521 deutschen Boden betrat, schien mit den Worten seines Einberufungsschreibens zum Reichstag den evangelischen Reichsständen endlich die erhoffte Gelegenheit zu bieten, friedlich und offen, ‚in Lieb und Gütigkeit‘ über die Glaubensfrage zu verhandeln.‘

Bäumer schreibt: ‚Auf dem Reichstag kam es am 25. Juni zur Verlesung der Augsburger Konfession, die die Lehre der Neuerer verharmloste und in nicht vollständiger Weise wiedergab.‘ Bornkamm schreibt: ‚Die Evangelischen hatten die ‚Freiheit, die Darlegung ihres Glaubens für den Reichstag so unpolemisch und entgegenkommend zu formulieren, wie es nur irgend vertretbar war... Sie suchten das Gemeinchristliche auszusprechen und das Kritische und Trennende darein einzuordnen.‘

Bäumer schreibt: ‚Der Wortführer der Protestanten, Melanchthon, behauptete hier fälschlicherweise: Wir haben kein Dogma, das von der römischen Kirche abweicht.‘ Im Augsburger Bekenntnis steht: ‚Das ist ungefähr die Summe der Lehre auf unserer Seite. Es zeigt sich, daß nichts darin vorhanden ist, was abweicht von der Heiligen Schrift und von der allgemeinen und von der römischen Kirche, wie wir sie aus den Kirchenschriftstellern kennen.‘

Bäumer schreibt: ‚In den Verhandlungen verschwieg er [Melanchthon] angesichts der drohenden Verurteilung der Lutheraner auf dem Reichstag die bestehenden Lehrunterschiede.‘ Bornkamm schreibt: ‚Und man muß es auch offen aussprechen, daß Melanchthon aus Sorge vor den politischen Gefahren für die Evangelischen, die sich auf dem Reichstag abzeichneten, an einigen Stellen etwas zuviel gesagt oder verschwiegen hat. An den beiden wichtigsten Punkten hat er sich später selbst korrigieren müssen.‘

Das sind nicht nur Formfragen. Es stehen sich zwei verschiedenartige ‚katholische‘ Auffassungen vom ‚Zeitalter der Reformation‘ gegenüber. Ich will nicht verschweigen, daß ich Verständnis für Bäumers Einstellung zur Reformation habe. 1970 erschien in 2. Auflage Bäumers Untersuchung über ‚Martin Luther und der Papst‘. Der katholische Kirchenhistoriker in Freiburg hat Luthers schriftliche Äußerungen über den Papst und Papsttum studiert. Er mußte erkennen, daß ‚Luthers Haß gegen das Papsttum das Verhältnis der Konfessionen in Deutschland auf das Schärfste‘ belastete; dies ist auch noch nicht allenthalben überwunden. Der fromme Katholik, der Aussagen Luthers – die ich mich schäme hier wiederzugeben – zusammentrug und erläuterte, blieb in seinem Denken davon nicht unbeeinflusst. Es wäre gut gewesen, wenn ein anderer Lortz-Schüler ‚Das Zeitalter der Reformation‘ bearbeitet hätte.“

Hier wird deutlich: „Wissenschaft“ hat für Heinrich Steitz auch eine „irenische“ Funktion. Gemeint ist die Wiederbelebung der in Vergessenheit geratenen Irenik, einer alten theologischen Disziplin, die während der Aufklärung eine bemerkenswerte Profilierung erreichte, aber um die Mitte des 19. Jahrhunderts unter dem Einfluß von Romantik, protestantischem Neokonfessionalismus und Erweckungsbewegung in den Hintergrund geriet. Demgegenüber betonte z.B. Wolfgang Philipp (Frankfurt a. M.): Es gibt nicht nur Kategorien des Denkens, sondern auch der Ergriffenheit. Für Philipp reagiert der Mensch als Mensch nach bestimmter Gesetzmäßigkeit und verfügt über bestimmte Formen, unter denen er denkt, nach denen er sich verhält und unter denen er seine Wirklichkeit vorfindet. Davon wird auch in der Auseinandersetzung von Steitz mit dem Freiburger katholischen Kirchenhistoriker Remigius Bäumer Einiges sichtbar.

Zwischen Kirchendienst und Schuldienst

Von Anfang an war die berufliche Laufbahn von Heinrich Steitz nicht gradlinig auf das Pfarramt ausgerichtet. Studienmäßig hat er sich stets auch die Option „Höheres Lehramt“ offen gehalten. Immatrikuliert als „stud. theol. et phil.“ studierte er vom Sommersemester 1927 an in Gießen die Fächer Theologie, Deutsch und Geschichte. Examensmäßig schloß er zunächst das Theologiestudium ab: Im Sommersemester 1931 legte er an der Gießener Universität das Erste theologische Examen ab, das Zweite Examen dann in Darmstadt vor der hessischen Kirchenregierung im November 1932 nach dem Besuch des Predigerseminars in Friedberg/Hessen 1931/32. Mit seiner Ordination am 18.12.1932 in Offenbach am Main trat Steitz zunächst in den hessischen Kirchendienst ein; er war Pfarrassistent der Schloßkirchengemeinde Offenbach a. M. (1932/34), der Luther- und Magnusgemeinde in Worms (1934/35), dann Pfarrverwalter in Petterweil/ Kreis Friedberg (1935/37). Am 1.2.1939 wurde er im Schuldienst stehend zum „definitiven Geistlichen“ ernannt. Im Wintersemester 1936/37, also während seiner Zeit als Pfarrer in Petterweil, immatrikulierte er sich bei der Philosophischen Fakultät in Gießen, um seine Studien in Deutsch und Geschichte fortzusetzen. Diese schloß er im Sommersemester 1938 mit der wissenschaftlichen Prüfung für das höhere Lehramt (Staatsprüfung) für die Fächer Religion (1. Hauptfach), Deutsch (2. Hauptfach), Geschichte (Nebenfach) und Volkskunde (Zusatzfach) ab. Die pädagogische Prüfung (Zweites Examen) bestand er 1941 in Darmstadt.

Auch seine Promotionen gehen in die gleiche Richtung. Mit einer kirchengeschichtlichen Arbeit mit praktisch-theologischen/ pädagogischen Rändern über den evangelischen Katechismusunterricht in hessischen Kirchen- und Schulordnungen des 16.-18. Jahrhunderts promovierte er 1935 in Gießen zum Lic. theol.; auch seine philosophische Promotion begründete er mit pädagogischen Optionen. Mit einer germanistischen Dissertation über die Flurnamen der Gemarkung Petterweil wurde Steitz 1938, ebenfalls in Gießen, auch zum Dr. phil. promoviert. Mit dem 16.9.1937 wurde er zur Erteilung des Religionsunterrichts am Ludwig-Georgs-Gymnasium in Darmstadt aus dem Kirchendienst beurlaubt und später in den Staatsdienst übernommen. Seine Ernennung zum Studienassessor erfolgte am 1.4.1941, diejenige zum Studienrat am 26.8.1944. Nach Rückkehr aus der Kriegsgefangenschaft trat er, wie oben dargestellt, wieder in den Kirchendienst ein.

Auch bei der Einzeichnung der schulischen Tätigkeit von Heinrich Steitz stellt sich wieder die Frage: Die Weimarer Republik und die nationalsozialistische Diktatur: Kontinuität oder Bruch? Das ist eine nicht einfache und verschieden beantwortete Frage!¹ Demokratie und Parlamentarismus brachen 1918 über Deutschland als Begleiterscheinung einer militärischen Niederlage herein, eine Verbindung, die im Blick auf Bildung und Erziehung politische Veränderungen ermöglichte, zugleich aber die Handlungsspielräume begrenzte. Während z.B. in den 1970er Jahren die Zäsur von 1933 eher als „Bruch“ interpretiert wurde, spricht man heute auch hier eher von „Kontinuitäten“, „Gleichklang in Formen und Begriffen“, „themen- und bereichsspezifischen Tradierungen“, die mit ebenfalls unübersehbaren Brüchen und Verwerfungen parallel gingen.²

In unserem Zusammenhang kann hier nur auf einige Aspekte hingewiesen werden. Im pädagogischen Denken nach 1918 waren nationalistisches und antiparlamentarisches Erbe, völkisch-deutsche Traditionen sowie antimodernes und antiintellektuelles Denken unübersehbar. „Mit der Vorliebe für das Erleben, mit der Betonung des Irrationalen und des Lebens [wurden] auch die Traditionen befestigt, auf denen nationalsozialistisches Denken aufbauen konnte. Denn einige seiner Leitbegriffe waren schon vor 1933 z.B. in der pädagogischen Tradition verfügbar: Heimat und Gemeinschaft, Führer, Führung und Autorität, Volk und Deutschtum, Erlebnis und Kritik des Intellektualismus, Biologismus, Rasse und naturhaftes Verständnis von Erziehung und Lernen.“³ Mit der Deutung als „Bruch“ sind „die erstaunlichen Ähnlichkeiten nicht mehr zu verstehen, die sich aus dem Fundus von Reformpädagogik, bürgerlicher Kulturkritik und neuidealistischer Schwärmerei, aus Parlamentarismuskritik und Parteienkritik in institutioneller und ideeller Kontinuität zwischen der Pädagogik vor und nach 1933 ebenfalls auffinden lassen. Nicht ohne Grund war eine primär den Bruch konstatierende Geschichtsschreibung angesichts ideologiekritisch geleiteter, die Kontinuität betonender Analysen, wie sie in den ausgehenden 60er, frühen 70er Jahren [des 20.

Jahrhunderts] entstanden, relativ hilflos“.⁴ Dieter Langewiesche und Heinz-Elmar Tenorth resümieren⁵: „Die nationalsozialistische Diktatur steht auch erziehungs- und bildungsgeschichtlich nicht in einem historischen Vakuum oder ist gar ein Betriebsunfall, der weder vorhersehbar noch vermeidbar war. Nach Entstehung und Gestalt, Ideologie und Herrschaftstechnik sind vielmehr Kontinuitätslinien und Verbindungen mit der deutschen Geschichte ganz unübersehbar...; eindeutig ist, daß dieses Staats- und Gesellschaftssystem auch in seinem erzieherischen Anspruch und in den Ordnungsformen des Generationsverhältnisses ein Erbe der pädagogischen Vergangenheit war, auch wenn sich in der Funktionalisierung für eine verbrecherische Politik zugleich seine Destruktion vollzog.“ Tenorth faßt die Frage nach der „Eigenständigkeit“ der NS-Erziehungspolitik mit der Formel „Erbe und Destruktion der Tradition“ zusammen.

Ein Resümee: „Die Besonderheit des nationalsozialistischen Erziehungsdenkens ist gegenwärtig nicht mehr so einfach und eindeutig zu identifizieren wie in der Phase der ersten Verurteilungen nach 1945, in totalitarismustheoretischen Konzepten oder im Begriffsfeld von ‚Führung und Verführung‘, von ‚Perversion‘ der Erziehung und ‚Zerstörung der Person‘. Gegen die Vorstellung eines monolithischen Denkens und einer gleichgeschalteten Erziehungswirklichkeit wird zunehmend auf die immanente Widersprüchlichkeit der Pädagogik nach 1933 verwiesen; gegen die Annahme der bruchlosen Übereinstimmung von Denken und Handeln steht zudem die Erfahrung, daß die pädagogische Realität nach 1933 den Absichten nur selten voll entsprach. Wie die nationalsozialistische Weltanschauung im ganzen wird auch das Erziehungsdenken jetzt als ein ‚Konglomerat‘ ohne theoretische Stringenz beschrieben und als ein praktisches Konzept ohne eigene Systematik, allein von politischen Absichten und Machtsicherungsstrategien bestimmt... Erst dieses komplexe Gefüge der Gedanken über Erziehung und der Formen ihrer Verwirklichung definiert die Besonderheit der Pädagogik nach 1933.“⁶ Die Gestaltung der Erziehungswirklichkeit läßt sich nicht einlinig aus den ausgebeuteten Konzeptionen der Pädagogik vor 1933 oder von Modellen der nationalsozialistischen Vordenker ableiten. Die nationalsozialistische Schulpolitik ist nicht einfach die planvolle Verwirklichung eines weltanschaulichen Programms. Durch das „Gesetz zur Neuordnung des Reiches“ vom Januar 1934 verlieren die Länder prinzipiell ihre Kompetenzen auf schulpolitischen Gebiet. Die erste Durchführungsverordnung zu diesem Gesetz gibt ihnen aber die schulpolitischen Hoheitsrechte praktisch wieder zurück; die Länder handeln von jetzt an im Namen des Reichs. Im März 1934 verliert Reichsinnenminister Frick seine schulpolitischen Kompetenzen an das neu errichtete „Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung“, das aus dem preußischen Kultusministerium zu einem preußischen und Reichsministerium entwickelt wird. Doppelminister wird der preußische Kultusminister Bernhard Rust. Damit ist aber noch nicht eine reichseinheitliche Schulpolitik etabliert, gibt es doch – neben der Konkurrenz und Kontrolle durch die Partei – viele Hindernisse und Widerstände z.B. in den Ländern. Darüber darf aber dies nicht übersehen werden: Mag auch auf dem Hintergrund gegenwärtiger pädagogischer Theorie das NS-Erziehungskonzept nicht konsistent, sondern eklektisch und ein Konglomerat gewesen sein: Es war wirksam, wenn auch nicht immer mit dem erwarteten Erfolg. „Ausgesperrt wurden das psychoanalytische und das sozialistische wie kommunistische Denken über Erziehung; aber auch eine strikt konfessionelle wissenschaftliche Pädagogik – in Weimar noch breit entfaltet – war nach 1933 an den Rand gedrängt.“⁷

Großer Verlierer sind die Kirchen. Entgegen den zunächst auf Seiten der Kirchen gehegten Erwartungen, die nationalsozialistische Regierung habe die traditionellen Rechte der Kirchen in den Fragen der Konfessionsschule, des schulischen Religionsunterrichts und der kirchlichen Privatschulen anerkannt, ihre kirchenfeindliche Zielsetzung aufgegeben und sei nun als Verbündeter gegen linke Gruppen und modernistische Strömungen in der deutschen Gesellschaft anzusehen, wurde seit Mitte der 30er Jahre der traditionell große Einfluß der Kirchen auf die deutsche Schule sukzessiv beschnitten: durch die Verdrängung der Geistlichen aus den Schulen, die Erleichterung der Abmeldung von Schülern aus dem schulischen Religionsunterricht, die Abschaffung von religiösen Feiern und gemeinsamen Gottesdienstbesuchen als schulischen Veranstaltungen, die Reduktion des traditionellen Anteils des Religionsunterrichts; 1940 wird im Zusammenhang der „kriegsbedingten“ Straffung des Unterrichts an den höheren Schulen der Religionsunterricht auf die Klassenstufen der Schulpflichtigen beschränkt; ganz abgeschafft ist er aber nur an den ‚Nationalpolitischen Erziehungsanstalten‘; an den ‚Adolf-Hitler-Schulen‘ ist er durch ‚Religionskunde‘ ersetzt.

Daß bei diesen Maßnahmen oft Instrumente benutzt wurden, die bereits in der Weimarer Zeit ausgebildet wurden, wird heute allerdings meist vornehm verschwiegen oder heruntergespielt, wenn z.B. betont wird, daß viele solcher Erlasse „keine spezifisch sozialistischen, sondern traditionelle liberale Forderungen erfüllen“. Durchgesetzt wurden sie zunächst aber vor allem im sozialistisch bestimmten Umfeld, und hier vor allem wohl mit weltanschaulicher, politischer und berufsständischer und weniger mit pädagogischer Zielsetzung!

Mag auch die wissenschaftliche Pädagogik „in ihrem Kern, in ihrer Sehnsucht Philosophie geblieben“ sein (Wilhelm Flitner), mag sie auch „mehr Ideenwissenschaft als Seinswissenschaft von der Erziehung, mehr Bekenntnis und Forderung als Erkenntnis und Beweis“ (A. Fischer) gewesen sein: Schon diese Andeutungen zeigen, daß es ein sehr schwieriges und komplexes Feld war, auf das sich die Kirchen dann auch im „Kirchenkampf“ auf diese Suche nach einer neuen Identität in pädagogisch-religionspädagogischen Belangen begeben mußten. Hinzu kommen zwar theologisch und traditionell-rechtlich gerechtfertigte, aber faktisch nicht mehr oder nur schwer durchsetzbare Überzeugungen etwa ab 1938. Im Umkreis der BK wurde gefordert: „Wir bestehen auf dem geltenden Recht, daß der christliche Religionsunterricht in vollem Umfang als evangelischer Religionsunterricht auf der Grundlage der ganzen Hl. Schrift erhalten bleibt und nach den bestehenden Gesetzen und rechtlichen Vereinbarungen mit der Kirche erteilt wird.“ Demgegenüber bemerkte Rudolf Zentgraf⁸, der 1934 als Superintendent von Rheinhessen vom neuen Landesbischof der Evangelischen Kirche in Nassau-Hessen abgesetzt wurde, aber dann 1935/37 dem Landeskirkenausschuß der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen vorstand (Zentgraf gehörte wie Steitz dem „Wingolf“ an): Diese Forderung der „Bekennenden Kirche“ beruhe „auf einer völligen Verkennung der Mentalität des 3. Reiches. ‚Geltendes Recht‘ ist nämlich nach NS-Auffassung allein das Recht, das der Staat der Kirche zugesteht. Die Verordnung des Landgrafen Ludwig X., auf der unser Recht, Religionsunterricht in den Schulen zu erteilen, beruht, ist kein kirchenregimentlicher, sondern ein staatsregimentlicher Akt. So gut uns der Staat das Recht gab bzw. zwang, Religionsunterricht in seinem Interesse zu halten, so gut kann er auch seine Gewalt in umgekehrter Richtung gebrauchen. Daß durch die negative Entscheidung des Staates der Auftrag Jesu nicht aufgehoben wird, steht auf einem ganz anderen Blatt. Das ist dann unsere Sache, wie und wo wir unterrichten wollen bzw. mit staatlicher Genehmigung noch unterrichten können. Denn der Staat wird sich auch für unseren Privat-Religionsunterricht interessieren. Aber ein juristisches Recht dem Staat gegenüber läßt sich aus Jesu Wort und Missionsbefehl nicht ableiten. Der Staat kann in seinen Schulen Religionsunterricht halten lassen oder nicht. Ähnlich steht es mit dem Inhalt des Unterrichts. Müssen wir feststellen, daß der Unterricht kein christlicher Religionsunterricht mehr ist, so können wir den Eltern und Schülern nur klarmachen, was an der dortigen Lehre falsch ist. Aber da wir nicht wissen können, was der Lehrer mit dem Sittlichkeitsempfinden der germanischen Rasse vereinbar hält, ist es möglich, daß wir ihm ganz unrecht tun, wenn wir seinen Unterricht bekämpfen. Christliche Lehrer halten nämlich trotzdem christlichen Religionsunterricht, auch wenn sie dem Staat besonders anstößige Stoffe vermeiden. Wir können also höchstens sagen: Da wir nicht wissen, was dort gelehrt wird, sind wir auch nicht in der Lage, das dort Gelehrte als Grundlage unseres Konfirmandenunterrichts zu benutzen. Also sind wir gezwungen, daneben eigenen Privat-Religionsunterricht einzuführen. Aber sagen: ‚Wir verlangen, daß der Staat in seinen Schulen einen uns genehmen Religionsunterricht erteilen läßt‘, hat nur dann Sinn, wenn der Staat uns als Lehrer wünscht. Er wünscht uns aber sichtlich nicht mehr, er wünscht sogar einen inhaltlich anderen Unterricht, als wir ihn erteilen – wenn man zwischen den Zeilen liest!... Wollen wir aber dann Privatunterricht einführen, dann wird er uns desto sicherer Schwierigkeiten machen, je mehr wir uns durch Forderungen auf seinem Schulgebiet als ‚anmaßende Pfaffen‘ unbeliebt gemacht haben... Der Einwand: Nach altem Recht habe doch der Staat den Lehrplan mit der Kirchenbehörde vereinbart, verfängt einfach darum nicht, weil ein neuer Staat das alte Recht nur soweit gelten läßt, als es ihm paßt. Daß unsere Resolutionen und Opposition im 3. Reich eine staatsrechtliche Wirkung haben könnten, kann nur ein Phantast glauben. Diese Zeiten sind herum. Die Kirche ist nicht mehr eine gewünschte und anerkannte, sondern im besten Fall eine geduldete Größe im Staat...“

Anmerkungen:

- 1 Zum Folgenden vgl. Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Bd. V: Die Weimarer Republik und die nationalsozialistische Diktatur, hg. von Dieter Langewiesche und Heinz-Elmar Tenorth, München 1989. Darin u.a. Dieter Langewiesche und Heinz-Elmar Tenorth, Bildung, Formierung, Destruktion. Grundzüge der Bildungsgeschichte von 1918-1945 (S. 1-24).- Jürgen Reulecke, Jugend und „Junge Generation“ in der Gesellschaft der Zwischenkriegszeit (S. 86-110).- Heinz-Elmar Tenorth, Pädagogisches Denken (S. 111-208).- Bernd Zymek, Schulen, Hochschulen, Lehrer (S. 161-207).- Albrecht Lehmann, Militär und Militanz zwischen den Weltkriegen (S. 407-429).- Vgl. ferner: Karl Dienst, Kirche – Schule – Religionsunterricht, Berlin 2009, S. 92-104 (Schriften aus dem Comenius-Institut. Beihefte, Bd. 5).
- 2 Tenorth, Pädagogisches Denken (wie Anm. 1), S. 146.
- 3 Tenorth, Pädagogisches Denken (wie Anm. 1), S. 136. „Irritierend für retrospektive Schuldzuschreibungen ist es aber, daß eine Pädagogik von Erlebnis und Gemeinschaft auch der am 20. Juli 1944 ermordete Demokrat A. Reichwein vertrat, ebenso wie [der spätere NS-Rektor der Frankfurter Universität] Ernst Krieck oder [der spätere Reichsjugendführer Baldur von] Schirach. [Professor] Baeumler, der selbst die Affinitäten zwischen Waldorf-Pädagogik, anthroposophischen Irrationalismen und seinen NS-Konzepten feststellte, konnte auch diese Tradition akzeptieren, wenn sie in sein Machtkalkül paßte“ (Tenorth, ebd. S. 137).
- 4 Tenorth, Pädagogisches Denken (wie Anm. 1), S. 111.
- 5 Langewiesche-Tenorth, Bildung (wie Anm. 1), S. 21.
- 6 Tenorth, Pädagogisches Denken (wie Anm. 1), S. 139f.
- 7 Tenorth, Pädagogisches Denken (wie Anm. 1), S. 146.
- 8 Rudolf Zentgraf, in: Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau, Darmstadt 1974-1996, Bd. VIII, 1995, S. 331f.- Karl Dienst, Religionspädagogik zwischen Schule und Kirche. Religionspädagogische Ursprungs- und Erschließungssituationen in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Darmstadt/ Kassel 2009 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte; Bd. 17).

Heinrich Steitz als Hochschullehrer

In der Regel beginnt die Darstellung von Heinrich Steitz als Hochschullehrer mit seinem Lehrauftrag für Hessische Territorialkirchengeschichte an der Evgl.-Theol. Fakultät der Mainzer Universität mit Beginn des Wintersemesters 1950/51. Sein Auftrag zur Abhaltung von Vorlesungen und Übungen in evgl. Religionslehre an der Hochschule für Lehrerbildung in Darmstadt wird meistens übergangen, obwohl er in einen bildungsgeschichtlich und auch kirchenpolitisch relevanten Kontext fällt. Verfolgen wir dazu zunächst die Traditionslinien der Lehrerbildung im Volksstaat Hessen, soweit dies für unser Thema wichtig ist.

Traditionslinien der Lehrerbildung

Noch in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg wurde der Religionsunterricht an den Volksschulen – und dies war der weitaus größte Teil der Religionsstunden – zu einem nicht unerheblichen Teil von Lehrern gehalten, die noch an den „Lehrerseminaren“ (Hessen[-Darmstadt]: Friedberg, Bensheim, Darmstadt, Alzey; Nassau: Usingen, Montabaur) praktisch für alle Fächer ausgebildet waren („Zehnkämpfer“). In der Weimarer Republik entstanden dann, auch aus standespolitischen Forderungen, die „Pädagogischen Akademien“ (z.B. Frankfurt am Main, dann an Frankfurts Stelle Weilburg, sodann Darmstadt, Mainz, Friedberg), die dann nach Ende des Zweiten Weltkriegs in Hessen in den „Pädagogischen Instituten“ (Weilburg, Jugenheim), in Rheinland-Pfalz in den „Pädagogischen Hochschulen“ (Evangelisch: z. B. Worms) fortgeführt wurden, um dann, auf verschiedenen Wegen und in verschiedenen Graden, in den universitären Bereich überführt zu werden, in dem die Gymnasiallehrausbildung schon längst beheimatet war.¹ Seit ihrer Einführung im 19. Jahrhundert ist die Ausbildung der Gymnasiallehrer voll „szientifiziert“, was auch zu einem standespolitisch äußerst wirksamen Grundkonflikt zwischen „Philologisierung“ und „Pädagogisierung“, zwischen schwerpunktmäßig fachwissenschaftlich orientierter und primär berufsfeldbezogener Professionalisierung geführt hat.

Gegenüber der nach der preußischen Universitätsreform von 1812 eindeutig wissenschaftsorientierten Gymnasiallehrausbildung war und blieb die Ausbildung zum Lehrer für die Elementar- bzw. Volksschulen bis ins 20. Jahrhundert eine „praktische“ Ausbildung. Erst im frühen 19. Jahrhundert kam es zu einer standardisierten, anstaltsmäßigen Ausbildung der Volksschullehrer in „Seminaren“ (z.B. 1817 Friedberg/Hessen, 1821 Bensheim), die aber ausdrücklich keine wissenschaftliche Vorbildung der Lehrer zur Aufgabe hatten. „Nach der Reichsgründung von 1871 setzte sich das preußische Modell der Seminarlehrausbildung generell durch... Aus praktischer Sicht erwies sich die Seminarbildung als durchaus effektiv, es stellte sich aber auch zunehmend heraus, daß die doppelte Aufgabe der Allgemeinbildung und einer zeitgemäßen Berufsausbildung nicht mehr von einer Institution übernommen werden konnte, daß vielmehr für die Lehrerausbildung eine selbständige akademische Professionalisierung auf der Basis der höheren Allgemeinbildung erforderlich war.“² Daß bei einer solchen Situationsbeschreibung aber auch standespolitische Aspekte eine Rolle spielten, wurde nach Ende des Ersten Weltkriegs auch verfassungspolitisch manifest!

Mit der Weimarer Reichsverfassung vom 11.8.1919 kam für die Akademisierung der Lehrerausbildung die entscheidende Wende. Artikel 143 Abs. 2 bestimmte: „Die Lehrerbildung ist nach den Grundsätzen, die für die höhere Bildung allgemein gelten, für das Reich einheitlich zu regeln“, was im Prinzip auf die Forderung nach Einführung einer einheitlichen Ausbildung der Lehrer an Volks-, Mittel-, Berufs- und Höheren Schulen mit der Konsequenz der Aufhebung der seminaristischen Ausbildung hinauslief. Das Reichsgesetz zur Konkretisierung von Art. 143 Abs. 2 kam allerdings nicht zustande; in der Folgezeit wurde dann die Lehrerausbildung in der kulturellen Hoheit der einzelnen Länder geregelt und damit eine Vielfalt etabliert, die bis heute nachwirkt. Wichtig war hier vor allem die 1926 durch den preußischen Kultusminister C. H. Becker beschlossene Einrichtung der 4-semesterigen „Pädagogischen Akademien“ für die Ausbildung der Volksschullehrer, die als „Bildnerhochschulen“ ihre Aufgabe „nach den Normen einer wissenschaftlich begründeten Pädagogik“ erfüllen sollten. Becker verstand darunter im wesentlichen die Bildung zur „Persönlichkeit“, wobei er auf Eduard Spranger zurückgriff: „Die Volksschule braucht keine wissenschaftlichen Fachlehrer, sondern, nach dem Übergewicht ihrer erzieherischen Aufgaben, in erster Linie Erzieher. Den Universitäten aber ist gerade diese eigentliche erzieherische Aufgabe der Volksschule

ganz fremd.“ Dagegen betonten schon damals die Standesvertreter der Volksschullehrerschaft vor allem aus standespolitischen Gründen durchweg, „daß die Wissenschaft unbedingt Voraussetzung und nicht ein zum pädagogischen Tun nachträglich Hinzukommendes“ sein dürfe.³

Zu den ersten vier preußischen „Versuchsakademien“, die 1926/27, unmittelbar nach dem Auslaufen der letzten preußischen Lehrerseminare, errichtet wurden, gehörte die Akademie in Frankfurt am Main, die als (einzige) Simultanakademie in Preußen gegründet wurde und an der auch jüdische Lehrer ausgebildet wurden.⁴

Schon 1932 wurden unter dem Nachfolger des preußischen Kultusministers Becker 8 der 15 Preußischen Pädagogischen Akademien wieder geschlossen, ihre Dozenten und Studenten auf die übrigen verteilt, Neuaufnahmen untersagt.

In der nationalsozialistischen Bewegung standen sich vor 1933 bezüglich der Lehrerbildung zwei Richtungen gegenüber: Die einen wollten zurück zum Lehrerseminar, die anderen wollten weiterhin die akademische Lehrerbildung beibehalten und sie in einer einheitlichen Form auf das ganze Reichsgebiet ausdehnen. Diese zweite Richtung setzte sich bis 1941 durch.⁵ Die preußische Lösung wurde das Modell für das ganze Reich; allerdings wurden die „Pädagogischen Akademien“ umgetauft in „Hochschulen für Lehrerbildung“. Am 1.5.1933 trat die Frankfurter Akademie als „Hochschule für Lehrerbildung“ in veränderter Form wieder an die Öffentlichkeit. Am 1.4.1934 wurde sie allerdings nach Weilburg verlegt, was z.B. Eugen Steinruck als eine „rein ideologische Angelegenheit“ bezeichnete.⁶ Am 1.11.1939 wurde die Weilburger Hochschule durch den Reichserziehungsminister „vorläufig stillgelegt“, am 1.4.1941 in eine „Lehrerbildungsanstalt“ umgewandelt, die auf der Basis „Volksschule und Landjahr“ eine fünfjährige Lehrerausbildung vorsah und in der das seminaristische Prinzip wieder auflebte.

Neben Frankfurt am Main/ Weilburg war Darmstadt Sitz der Lehrerausbildung.⁷ „Wichtig für Hessen-Darmstadt⁸ ist das Schulgesetz von 1921, welches als Grundlage der künftigen Lehrerausbildung die allgemeine Hochschulreife einführt... Bereits 1925 war dann Hessen-Darmstadt eines der ersten Länder, die mit der Einrichtung der pädagogischen Institute eine neue Zeit der Lehrerbildung eröffneten...“⁹ Die neue hessen-darmstädtische Volksschullehrerausbildung fand fortan am ‚Pädagogischen Institut bei der TH Darmstadt‘ in Darmstadt und Mainz statt. Faktisch handelte es sich dabei aber um keine rein universitäre Lehrerausbildung, sondern um ein Nebeneinander von [Technischer] Hochschule und Pädagogischem Institut. 1932 wurde das Darmstädter Institut nach Mainz verlegt, zwei Jahre später von dort nach Friedberg. Anschließend wurde die hessische Lehrerbildung nach reichseinheitlichen Gesichtspunkten neu gestaltet. Sie fand seit 1936 wieder in Darmstadt statt, nun an der ‚Hochschule für Lehrerbildung‘.¹⁰ Auf das faktische Nebeneinander von TH Darmstadt [THD] und Pädagogischem Institut Darmstadt weist auch (eher am Rande) die Festschrift der Technischen Hochschule Darmstadt zu ihrem 100jährigen Jubiläum 1936 hin. Während die Gymnasiallehrerausbildung relativ breit behandelt wird, erscheint dort die Volksschullehrerausbildung praktisch nur in Verbindung mit Personalfragen: „Mit Rücksicht auf die Ausbildung der Lehramtskandidaten und der künftigen Volksschullehrer (in den der Hochschule angegliederten pädagogischen Instituten Darmstadt und Mainz) wurden 1925 zwei planmäßige außerordentliche Professuren für Philosophie und Psychologie einschließlich Pädagogik errichtet... Auf eine weitere außerordentliche Professur für Philosophie, Pädagogik und Psychologie (ursprünglich Philosophie auf scholastischer Grundlage) wurde mit Wirkung vom 1.1.1927 als persönlicher Ordinarius Dr. Matthias Meier berufen, früher Privatdozent an der Universität München, dann ordentlicher Professor an der [Katholischen] philosophisch-theologischen Hochschule in Dillingen. Seit 1928 leitet er das Philosophische Seminar; seine außerordentliche Professur wurde 1931 in ein Ordinariat umgewandelt. In seinen Vorlesungen behandelt er die Grundfragen der historischen und systematischen Philosophie, die Philosophie der Technik, Psychologie und Rassenkunde, Pädagogik und Soziologie.“¹¹ Interessant ist in diesem Zusammenhang Dingeldeys Feststellung im Blick auf die Philosophie: „Weiterhin muß die Philosophie (besser gesagt: weltanschauliche Schulung) eine ganz andere Stellung gemäß der angeführten Gesichtspunkte einnehmen wie bisher. Sie hat die Aufgabe, Stoff und Form, Erfahrung und Methodik zu einer Einheit zusammenzufassen. Sie besitzt völkischen [!] Erziehungswert und fordert daher eine eigene Gestaltung. Insbesondere als Kultur- und Lebensphilosophie, als Psychologie und Ethik der Persönlichkeit und der Rasse [!], als Pädagogik zum volksorganischen Denken muß sie hinter der greifbaren Wirklichkeit der Technik die geistige

Wirklichkeit eröffnen, das Stoffliche unter eine Idee stellen und auf ein geschlossenes Weltbild hinarbeiten...“¹²

Weiter heißt es: „Auch die Religionswissenschaft ist an unserer Hochschule vertreten. Im Jahr 1919 habilitierte sich Pfarrassistent Lic. Dr. Heinrich Frick [in Gießen] für allgemeine Religionswissenschaft und Missionskunde; auch die 1924 erfolgte Berufung an die Universität Gießen als ordentlicher Professor für praktische Theologie hinderte ihn nicht, seine Tätigkeit in Darmstadt weiter auszuüben, wohl aber ein Ruf an die Universität Marburg (Lahn) im Jahre 1929. Für kurze Zeit hielt dann der Privatdozent der Landesuniversität Gießen, Pfarrer Lic. Dr. Adolf Allwohn, Vorlesungen über allgemeine Religionswissenschaft und Missionskunde. Ferner erhielt Studienrat Professor D. Heinrich Matthes im Jahre 1925 die *venia legendi* für evangelische Religionspädagogik und 1929 einen Lehrauftrag über evangelisch-theologische Propädeutik.“¹³

Was die Volksschullehrerausbildung anbelangt, so kam es 1942 zu einer völligen Neuregelung, wobei man auf alte seminaristische Formen (Volksschulabschluß als alleinige Bildungsvoraussetzung, strenge Internatserziehung, getrennte Ausbildung von Lehrern und Lehrerinnen) zurückgriff. Am 25.11.1942 wurde in Bensheim eine der neuen hessischen Lehrerbildungsanstalten eröffnet. Parallel zur Bensheimer Lehrerbildungsanstalt bestand eine solche in Friedberg sowie eine Lehrerinnenbildungsanstalt in Darmstadt, die 1943 infolge Kriegseinwirkungen auch nach Bensheim kam. Im Regierungsbezirk Wiesbaden wurde Idstein Sitz einer solchen Lehrerbildungsanstalt. „Ende 1945 war das ‚PI‘ [Pädagogisches Institut] Darmstadt nach Jugenheim/Bergstr. verlegt worden, weil sich in Darmstadt keine Räume fanden; deshalb führte diese Lehrerbildungsstätte auch noch die Bezeichnung ‚Pädagogisches Institut Darmstadt‘.“¹⁴

Zur personellen Repräsentanz religionspädagogischer Ausbildung in Darmstadt und Frankfurt am Main

Daß an der Hochschule für Lehrerbildung in Weilburg – trotz widriger Zeitumstände – ein Lehrstuhl für ev. Religion eingerichtet wurde, führt z.B. Eugen Steinruck¹⁵ auf den damaligen Direktor Prof. Dr. Friedrich Kreppel (*19.6.1903) zurück, dem von manchen seine Nähe zum NS-Staat angelastet wurde. Einem Pfarrhaus entstammend, studierte er Theologie bis zum ersten Theologischen Examen, um dann zur Philosophie und Pädagogik überzugehen. Am 7.2.1927 promovierte er in Erlangen zum Dr. phil. mit einer von Friedrich Brunstädt angeregten Dissertation über „Die Religionsphilosophie Max Schelers“. Während damals viele HfL-Direktoren, auch unter dem Druck der NSDAP, die Stelle für Evangelische Theologie verwaisten ließen, sorgte Kreppel dafür, daß die Weilburger Stelle besetzt wurde, z.B. mit dem späteren Oberkonsistorialrat und Theologischen Referenten in der Kirchenkanzlei der DEK in Berlin Theodor Ellwein (*18.8.1897; +22.2.1962).

Anders lagen die Dinge in Darmstadt! Hier war Studienrat Pfr. Lic. Erwin Wißmann (*20.6.1895 Gießen, +13.3.1967 Darmstadt) von 1928-1938 Dozent für Evangelische Religionspädagogik am Pädagogischen Institut Darmstadt und Mainz und an der Hochschule für Lehrerbildung in Friedberg und Darmstadt. 1938 ging er nach Gießen an die Lukasgemeinde.¹⁶ Wißmann hatte in Darmstadt vor allem mit Schwierigkeiten zu kämpfen, die ihm u.a. der Direktor der HfL Prof. Dr. Hans Willi Ziegler¹⁷ bereitete; deshalb wandte er sich beschwerdeführend an den Vorsitzenden des Landeskirchenausschusses der ELKNH Rudolf Zentgraf. Ziegler war Mitglied der NSDAP ab 1.5.1937. Nach mehreren Stellen (u.a. 1927/28 Heerespsychologe) war er seit 1.10.1934 Professor für Charakter- und Jugendkunde und bis zum Winterhalbjahr 1938/39 für Rassenkunde, daneben Direktor der Hochschule für Lehrerbildung in Friedberg, später in Darmstadt. Seit 1.4.1941 Professor und Studienrat an der Lehrerbildungsanstalt Darmstadt, wurde er Ostern 1943 an die Ende 1945 aufgegebenen Lehrerinnenbildungsanstalt in Lauenburg (Pommern) abgeordnet.

Eine Reaktion des Vorsitzenden des Landeskirchenausschusses OKR Rudolf Zentgraf auf Wißmanns Beschwerde findet sich in einem Brief Zentgrafs an Reichsminister Kerrl vom 9.2.1936¹⁸: „... Ich werde von Lehrerstudenten ... gebeten, einmal einen Vortrag über die Einsichtnahme in den Religionsunterricht von kirchlichen Gesichtspunkten aus zu halten... Darauf erhalte ich gestern durch Herrn Prof. Ziegler i. A. des

Herrn Min. Rat Ringshausen den fernmündlichen Bescheid, er halte diese Besprechung meinerseits mit den Studenten nicht für erforderlich, wenn ich sie wünsche, möge ich bei ihm deswegen vorstellig werden. Diese Ablehnung richtet sich sicher in erster Linie gegen Stud. Rat Dr. Wißmann, den Religionsunterrichts-Lehrer, der mir mehrfach über schlechte Behandlung geklagt hat und dessentwegen ich mit Herrn Min. Rat Ringshausen Rücksprache beabsichtigte, da seine Ernennung zum Prof. auffällig auf sich warten läßt. Aber die Tatsache, daß sich von den Lehrerstudenten nur ein Bruchteil für den Religionsunterricht prüfen läßt, beweist schon, daß die Haltung der Hochschule, die stark unter antikirchlichen Einflüssen steht, auch dem Kirchengeschichtsausschuß ein schweres Problem bietet. Und diese Ablehnung meiner Besprechung durch das Ministerium in dieser Form ist jedenfalls keine freundliche Behandlung.“

Dies ist die Situation, in der der am 16.9.1937 zur Erteilung des Religionsunterrichts am Ludwig-Georgs-Gymnasium in Darmstadt aus dem Kirchendienst beurlaubte und später in den Staatsdienst übernommene Heinrich Steitz im Sommer 1939 einen Auftrag zur Abhaltung von Vorlesungen und Übungen in evgl. Religionslehre an der Hochschule für Lehrerbildung in Darmstadt erhielt! Steitz wurde jedoch bald zum Militär eingezogen.¹⁹

Als Professor für Kirchengeschichte in Mainz wirkte Steitz von 1968-1971 auch an der Philosophischen Fakultät und 1971-1973 im Fachbereich Religionswissenschaften der Frankfurter Universität. Auf die schon mit der Stiftung der Frankfurter Universität 1914 begonnenen und nicht erst von den Nationalsozialisten bereiteten Probleme und Schwierigkeiten der lehrmäßigen Vertretung der Evangelischen Theologie kann in diesem Rahmen nicht eingegangen werden.²⁰ Die Lehrerbildung war hier schließlich die Brücke zu einem eigenen Fachbereich für Ev. Theologie! Daß beim Scheitern der Versuche, nach 1945 dort eine Ev.-Theol. Fakultät einzurichten, aber auch innerevangelische, vor allem im Horizont der Bekennenden Kirche ausgetragene kirchenpolitische Auseinandersetzungen mit ihren (vor allem reformierten!) konfessionellen Eifersüchteleien eine Rolle spielten, sei nicht verschwiegen!²¹

Der Name von Heinrich Steitz gehört auch in den Kontext der schwierigen und langwierigen Einrichtung eines Studienganges für Berufsschulreligionslehrer an der Technischen Hochschule Darmstadt.²² Bei dem im Wintersemester 1974/75 hier erstmals erfolgten Lehrangebot in den Wahlfächern evangelische und katholische Religion für das Lehramt an beruflichen Schulen gewerblicher Richtung wirkte auch Heinrich Steitz mit dem Angebot eines Seminars über „Die christlichen Kirchen und die soziale Frage des 19. Jahrhunderts“ mit. Er benennt für sein Seminar als leitende Fragestellungen: „Mit dem 19. Jahrhundert begann die Zeit der geschichtlichen Umwälzungen, die das überkommene soziale Gefüge der alteuropäischen Ordnung krisenhaft verändert haben und es noch tun. Wie hat sich seither der deutsche Protestantismus gegenüber der sozialen Frage verhalten? Welche Antwort hat die ‚Innere Mission‘ auf die soziale Frage gegeben? Wie entwickelte sich das Verhältnis von Sozialdemokratie und Religion? Welche Ansätze zu einem christlichen Sozialismus zeichneten sich z.B. bei Rudolf Todt ab? Wie ist Friedrich Naumanns Wende zum nationalsozialen Konzept einzuschätzen?...“

Die Vertretung der Hessischen Territorialkirchengeschichte an der Mainzer Universität

Die Universitätsneugründung bzw. Wiedereröffnung der Universität in Mainz muß im Kontext der französischen Re-Education- und Demokratisierungspolitik nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs gesehen werden. Diese Politik der „Erneuerung“ setzte bei den Schulen ein und sollte in den Hochschulen ihre Fortsetzung und Krönung finden. Dabei berührten sich französische, Mainzer und auch katholische Diözesaninteressen eng: „Die Franzosen brauchten eine Hochschule im linksrheinischen nördlichen Teil ihrer Besatzungszone. Bis circa Februar 1946 war es die Absicht Frankreichs, auf dem linken Rheinufer einen von dem übrigen Deutschland unabhängigen Staat zu bilden. Im Bistum Mainz sah man andererseits eine Neugründung der Hochschule als vorteilhaft für die Priesterausbildung an. Für die Stadt Mainz ergab sich in diesem Zusammenhang nicht zuletzt eine Verbesserung der städtischen Infrastruktur. So kam es, daß in dieser durch Not und politischen Umbruch gekennzeichneten Zeit die Universität Mainz als einzige in ganz Deutschland neu gegründet wurde. Kann man mit Recht diesen Neuanfang nicht hoch genug veranschlagen, so ist gleichzeitig die Bedeutung von Geschichte, Tradition und Kontinuität herauszuarbeiten: Von hier aus konnte von einer ‚Wiedereröffnung‘ die Rede sein, wobei der Träger der Kontinuität gerade

auch die am 30.10.1805 eröffnete Philosophisch-Theologische Hochschule des Mainzer Priesterseminars war. Denn sie hatte die Rechtsnachfolge der Theologischen Fakultät der alten [1477 gegründeten und zu Beginn des 19. Jahrhunderts eingegangenen] Mainzer Universität angetreten."²³

Von Anfang an sah sich auch die neu gegründete Mainzer Evgl.-Theol. Fakultät vielfältigen theologischen, kirchenpolitischen und auch politischen Erwartungen gegenüber. Die Gründung der Mainzer Universität entsprach bis mindestens Februar 1946 auch den französischen Plänen für eine politische Neugestaltung der den Franzosen 1945 zugeteilten Besatzungszone, näherhin einer Trennung des linken Rheinufers vom übrigen Besatzungsgebiet: Ein eigener, eng an Frankreich angebundener Staat sollte das Saarland werden. Und dasselbe Schicksal war Rheinland-Pfalz zgedacht. Wenn auch die Franzosen vor allem im Episkopat der katholischen Kirche und nicht so sehr in den deutschen evangelischen Kirchen einen wichtigen, wenn nicht sogar den Gegner ihrer Deutschland- (und damit auch ihrer Kirchen-) Politik sahen, so verzichteten sie dennoch nicht darauf, auch bei den letzteren ihren Einfluß geltend zu machen. Dies geschah vor allem durch die Gewinnung und Förderung von Persönlichkeiten, die ihre politische Linie vertraten, oder durch die Ausschaltung mißliebiger Personen (z.B. Bischof Stichter und Oberkirchenrat Roland, beide Speyer/ Ev. Kirche der Pfalz; später: Prof. Wilhelm Boudriot/Mainz). Allen laizistischen Trennungstendenzen zum Trotz nahm die französische Militärregierung zur Durchsetzung ihrer politischen Ziele auch die französische Militärseelsorge in Anspruch.

Mag auch gerade die „radikale BK“ in ihrer theologischen Theoriebildung die Ausübung von Macht in der Kirchenpolitik abgelehnt und sie gerade im Blick auf das Kirchenregiment der Deutschen Christen verurteilt haben: In der Praxis war auch sie im Umgang mit Macht nicht zimperlich, wenn es um die Durchsetzung eigener persönlicher und kirchenpolitischer Interessen ging. Zusammen mit Martin Niemöller und dem Mainzer Gründungsdekan Wilhelm Jannasch war der französische protestantische „Feldbischof“ Sturm darauf bedacht, auch im Blick auf die Mainzer Evgl.-Theol. Fakultät Persönlichkeiten zu gewinnen und zu fördern, die die französische politische Linie vertraten oder zumindest nicht behinderten. Und dabei wiederum spielte Sturm nach eigenen Aussagen eine wesentliche Rolle. Zwei Gesichtspunkte leiteten Sturm, Niemöller und Jannasch: Die klar im Sinne der Bekennenden Kirche ausgerichtete theologische Lehre und eine ökumenische Gesinnung, die auf Annäherung und Verständigung ziele, vor allem zwischen Deutschen und Franzosen, was aber das Vertreten auch französischer nationaler Interessen gerade nicht ausschloß.

Konnte die Mainzer Universität im Blick auf die Katholisch-Theologische Fakultät auf das Mainzer Priesterseminar zurückgreifen, so war die Evangelisch-Theologische Fakultät aus dem Nichts heraus aufzubauen. Dies sollte – aufgrund einer Entscheidung der französischen Besatzungsmacht – in enger Zusammenarbeit mit den im (späteren) Land Rheinland-Pfalz liegenden Evangelischen Landeskirchen (Hessen: Darmstadt; Nassau: Wiesbaden; Rheinland: Düsseldorf; Pfalz: Speyer) geschehen. Mainz lag in der ehemals zum Großherzogtum/ Volksstaat Hessen[-Darmstadt] gehörenden Provinz Rheinhessen, für die der von der damaligen Vorläufigen hessischen Kirchenregierung ernannte Albiger Pfarrer und Mitglied der Bekennenden Kirche Reinhard Becker als „Superintendent“ fungierte; in dieser Eigenschaft war er auch der evangelische Ansprechpartner für alle mit der Gründung der Mainzer Universität zusammenhängenden Fragen.

Bevor die offiziellen Kirchenleitungen in Darmstadt und Speyer, in denen ja auch Mitglieder der Bekennenden Kirche vertreten waren, in die Mainzer Fakultätsgründung eingeschaltet wurden, fanden bereits Einflußnahmen „interessierter Kreise“ statt. Nicht nur Martin Niemöller und zum Teil auch Superintendent Becker agierten im Interesse der BK an den offiziellen Kirchenleitungen vorbei! Trotz strenger Trennung von Staat und Kirche in Frankreich übte der französische oberste Militärgeistliche (Aumônier général) Marcel Sturm (Die häufige Bezeichnung „Feldbischof“ ist insofern nicht korrekt, als die reformierte Kirche Frankreichs, aus der Sturm kam, kein Bischofsamt kennt) einen großen Einfluß zumindest auf die Religions- und Kirchenpolitik der französischen Besatzungsmacht aus. Der Bogen spannt sich hier von Eingriffen in die Besetzung der pfälzischen Kirchenleitung bis hin zu (wenigstens indirekten) Einflußnahmen auf die Besetzung der Mainzer Evangelisch-Theologischen Lehrstühle. Im Mai 1946 legte Sturm Visser't Hooft in Genf (=Ökumenischer Rat der Kirchen) dar, daß er zusammen mit Martin Niemöller und Wilhelm Jannasch, dem Gründungsdekan, die Fakultät aufbaue! Als Maxime für kirchenpoliti-

sches Handeln rät Sturm den französischen Besatzungsbehörden, daß sie dieses weniger auf große Gruppen als auf zuverlässige Einzelne stützen sollten. Sturm dachte hier an Niemöller und ähnlich denkende Kirchenvertreter sowie an einige jüngere Pastoren, vor allem Barth-Schüler. Letztere saßen in kleinen Gemeinden und hätten keinen großen Einfluß, würden aber gerne Positionen in den Kirchenleitungen sowie in den Universitäten besetzen. Solche zuverlässigen Leute müsse man finden und ihnen verhelfen, eine aktive Rolle in der Kirche zu spielen.

Welchen Einfluß hat Martin Niemöller auf die neu entstehende Mainzer Fakultät ausgeübt? In dienstrechtlicher Hinsicht war er damals im Blick auf die zuständige Hessische Kirche noch „Privatmann“. Diese defizitäre dienstrechtliche Stellung bedeutete aber gerade nicht, daß er vorher auch hier ohne Einfluß gewesen sei. Im Gegenteil: Am 21.1.1946 schrieb Niemöllers Assistent Pfarrer Koller von Büdingen aus, wo Niemöller damals residierte, an Superintendent Becker: „Im Auftrag von Bruder Niemöller sende ich Ihnen Ihrer Bitte vom 10.1. entsprechend die Vorschlagsliste für die evangelisch-theologische Fakultät in Mainz, wie sie unter dem 7.1. dem Herrn Gouverneur von Rheinhessen [General Jacobsen!], durch Bruder Niemöller vorgelegt wurde.“ Am 28.1.1946 schickte Superintendent Becker diese Liste auch an den Regierungsschulrat Dr. Engel in Mainz: „In der Anlage übersende ich Ihnen die von Pfarrer Niemöller DD. in Büdingen dem Herrn General Jacobsen eingereichte Vorschlagsliste für die theolog. Fakultät zu ihrer Kenntnis. Sie enthält lauter Namen von Ruf, die im letzten Jahrzehnt im Vordergrund der theol. Arbeit standen, größtenteils aber in der Öffentlichkeit nicht in Erscheinung traten, da sie als Angehörige der Bekennenden Kirche dem Verdikt derselben verfallen waren. Ich habe dem Herrn General Jacobsen Ihren Besuch angekündigt und wird derselbe Ihnen einen Zeitpunkt mitteilen.“²⁴

Auf Niemöllers Vorschlagsliste standen für Kirchengeschichte Pfarrer Erich Schick (theol. Lehrer am Missionshaus in Basel), Professor Emil Weber (Münster) und Pfarrer Lic. Kurt Frör (München). Wer Niemöller diese Liste zusammengestellt hat oder ob sie von ihm selbst stammt, weiß ich nicht. Die Zugehörigkeit bzw. die Nähe der Genannten zur BK ist ein wichtiger, wenn nicht gar der ausschlaggebende Faktor für die Benennung. Die angestrebte „Praxisnähe“ war von Seiten der BK aus wohl der Versuch, möglichst viele Angehörige der eigenen kirchenpolitischen Gruppe in die akademischen Stellen zu bringen; aufgrund zeitgeschichtlicher Implikationen hatten diese öfters aber keine Habilitation oder längere Erfahrung im Hochschulbetrieb vorzuweisen. Allerdings entsprach die Forderung der „Praxisnähe“ auch dem französischen Mißtrauen gegenüber den etablierten Hochschullehrern und wohl auch französischen Vorstellungen von einer sich von traditionell-akademischen Vorstellungen unterscheidenden Universität. Für den oft „General“ genannten Raymond Schmittlein, den Leiter der Bildungsabteilung der französischen Militärregierung in Baden-Baden, sollte die neu zu gründende Universität Mainz eher ein Gegenmodell zu den von ihm als zu sehr nationalistisch eingestuften Universitäten in Freiburg und Tübingen und ein Instrument zur Umerziehung der Deutschen und zur Bildung einer neuen Elite sein. Von hier aus erklärt sich auch die von ihm angestrebte eher „praxisorientierte“ Zielsetzung und Ausrichtung der neuen Universität im Unterschied zu einem eher traditionellen akademischen Leitbild. Der (mögliche) Verzicht auf Promotion bzw. Habilitation gestattete die Berufung von Professoren, die zwar nicht die herkömmliche universitäre Stufenleiter erklommen hatten, aber dem gewünschten politischen bzw. kirchenpolitischen Profil entsprachen. Im Blick auf die Mainzer Evangelisch-Theologische Fakultät herrschte allerdings in Darmstadt wie auch in Speyer eher das traditionell universitäre Leitbild vor. Dies stimmte tendenziell auch mit den universitätsinternen Vorstellungen z.B. des Mainzer Prorektors Prof. Dr. jur. Adalbert Erler (später: Frankfurt a. M.) und des späteren Jannasch-Nachfolgers als Dekan Prof. D. Dr. Kurt Galling überein, die sich der Ernennung nichthabilitierter Kollegen als Ordinarien widersetzen. Dem (nichthabilitierten) Gründungsdekan Prof. Jannasch wurde vorgeworfen, daß er keine Hochschulerfahrung habe und „kritiklos und widerstandslos in Karl Barths [!] Fahrwasser“ schwimme. Kritisiert wurde ferner, daß Jannasch Schweizer Professoren auf den Vorschlagslisten bevorzuge.

Die von Niemöller für Kirchengeschichte Genannten standen dann auch, ergänzt durch die Namen von Pfr. Dr. Wilhelm Boudriot für reformierte Kirchengeschichte, auf der Vorschlagsliste der Vorläufigen Kirchenregierung von Hessen[-Darmstadt], die dann mit der pfälzischen Kirche abgeglichen werden mußte. Hier gab es eine Reihe von Ergänzungen, die u.a. zeigen, daß hier wohl aus einer eher liberalen Tradi-

tion dem Fach Kirchengeschichte eine erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt und vor allem auch die pfälzische Territorialkirchengeschichte beachtet wurde: Neben Frör, Weber und Boudriot wurden genannt: a.o. Prof. Walther von Loewenich (Erlangen), Prof. Kurt Dietrich Schmidt (Kiel) und Pfr. Dr. Biundo mit Lehrauftrag für pfälzische Kirchengeschichte. Die pfälzische Liste setzt diejenige der Kirchenregierung Hessens voraus, enthält aber auch wichtige Unterschiede. An einigen Stellen spielt das pfälzische Kolorit (z.B. Biundo, Rapp) eine Rolle. Auch bewertete man in Speyer die traditionelle Wissenschaftslaufbahn höher als in Mainz und Darmstadt.

Auf der ersten offiziellen Berufungsliste standen für Kirchengeschichte die beiden Lehraufträge für Biundo und Boudriot. Dagegen hieß es: „Ordinarius: Meldungen laufen noch; Nachberufung soll noch erfolgen“.²⁵

Was Niemöllers direkter Einfluß auf die Mainzer Fakultät in ihrer Frühzeit anbelangt, so dürfte er im Rückblick doch eher bescheiden gewesen sein. Seine am 7.1.1946 dem französischen General Jacobsen überreichte, ohne Rücksprache mit den Kirchenregierungen in Darmstadt und Speyer aufgestellte Berufsliste ließ sich nur partiell realisieren; sein Plan, nicht von vornherein endgültige Besetzungen der einzelnen Lehrstühle vorzunehmen, sondern zunächst potentielle Professoren zu Gastvorlesungen einzuladen und nur den Dekan (Jannasch) zur Organisation dieser „Probevorlesungen“ fest anzustellen, scheiterte schließlich auch an Jannaschs Widerstand (Jannasch hatte allerdings diesem Plan ursprünglich zugestimmt!) und den universitären Erfordernissen, möglichst bald einen geordneten Lehrbetrieb zu organisieren. Ebenso wenig verzichtete man in Zukunft auf die akademischen Qualifikationen der Promotion und Habilitation, wie es z.B. Raymond Schmittlein, dem Leiter der Bildungsabteilung der französischen Militärregierung in Baden-Baden, vorschwebte.

Der Aufbau der kirchengeschichtlichen Disziplin der Mainzer Ev.-Theol. Fakultät bereitete also in personeller Hinsicht zunächst größere Schwierigkeiten. Zu Beginn des Gründungssemesters (SS 46) war lediglich das planmäßige Extra-Ordinariat für Reformierte Theologie/ Kirchengeschichte (Boudriot) besetzt und der Lehrauftrag für pfälzische Kirchengeschichte (Biundo) ergangen. In dieser Situation übernahm der Gründungsdekan Prof. Jannasch das Kolleg KG I. Erst im WS 1946/47 nahm der aus Tübingen berufene Prof. D. Dr. Walther Völker seine Tätigkeit in Mainz auf.²⁶ Ab WS 61/62 war dann Prof. D. Martin Schmidt D.D. Ordinarius für Kirchengeschichte; er wirkte bei der Gründung der Ebernburg-Stiftung mit. Auf dem planmäßigen Extra-Ordinariat für KG war vom WS 1959/60-WS 1957/58 Prof. D. Adolf Hamel (seit 1952 als persönlicher Ordinarius) tätig.

Was die Behandlung der Hessischen Territorialkirchengeschichte anbelangt, so muß das Thema schon um 1950 in Mainz im Gespräch gewesen sein, wie z.B. der oben zitierte Schriftwechsel zwischen Georg Biundo und Heinrich Steitz vom 17.8.1949 zeigt, in dem es um die Abgrenzung der Arbeitsgebiete ging. Am Schluß spricht Biundo Steitz auf dessen zukünftige Lehrtätigkeit in Mainz an, die offenbar schon ein Jahr früher als dann erfolgt geplant war.

Der Lehrauftrag für Hessische Kirchengeschichte wurde Steitz dann vom WS 1950/51 an erteilt. An seiner ersten Vorlesung („Pietisten in Hessen“) habe ich teilgenommen. Was Steitz von den anderen akademischen Lehrern unterschied, war seine pädagogische Rücksichtnahme auf die Hörer; er gliederte die Vorlesung ausgezeichnet, scheute sich z.B. nicht, Namen anzuschreiben und in der Pause Fragen zu beantworten, von seinen Einladungen zu Exkursionen und Vereinstagungen (z.B. Gustav-Adolf-Werk, HKV) ganz zu schweigen.

Geben wir einen Überblick über die Anfänge der akademischen Tätigkeit in Mainz von Steitz²⁷:

Vorlesungen:

Pietisten in Hessen: 50/51.

Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau I: Evangelische Bewegung, Reformation und Reformationen nach der Reformation in Hessen, Nassau und Frankfurt a. M.: 51; 53/54; 57; 59; 61.

Geschichte der EKHN II (1648-1815): Orthodoxie, Pietismus und Rationalismus in Hessen, Nassau und Frankfurt a. M. : 51/52; 54; 57/58; 59/60; 61/62.

Geschichte der EKHN III (1815-1918): Union, Organisation und Kirchenverfassung: 52; 55; 58; 60; 62.

Geschichte der EKHN IV (1918-1947): Volkskirche, Nationalkirche, Bekenntniskirche: 52/53; 55/56; 58/59; 60/61; 62/63.

Außerdem las Steitz „Hessisches Kirchenrecht“: 53; 56.

Seminare und Übungen:

Wesen und Aufgabe evangelischer Kirchenpolitik (Kritische Betrachtungen der Beiträge zur Kirchenpolitik von Karl Bernhard Hundeshagen, 1864): 50/51; Hessische Heilige des Hochmittelalters: 52; Die reformatorische Bewegung in Mainz im 16. Jahrhundert: 62; Martin Luther auf dem Reichstag zu Worms: 61; Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationgeschichte (1525-1547): 56/57; Martin Butzer und die Konfirmation in Hessen: 60/61; Das Marburger Religionsgespräch von 1529: 51; 57; Übung zum Interim von 1548: 53/54; Die Hessische Kirchenordnung von 1574: 53; Der Gießener Pietistenstreit 1689-1695: 54; Die rheinhessischen Simultankirchen: 61/62; Die Vereinigung der beiden protestantischen Konfessionen in Rheinhessen 1822: 55; Kirchenunion in Europa und Asien (zusammen mit Prof. Holsten): 59; Die Unionsurkunden der EKHN: 60; A. F. C. Vilmar und die lutherische Kirche: 52/53; Die Verfassung der Evangelischen Landeskirche Nassau – Hessen vom 15.9.1933: 55/56; Dokumente zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau: 56; 62/63.

Der Lehrauftrag von Steitz wurde 1956 um das Fach „Diasporawissenschaft“ erweitert:

Probleme evangelischer Diaspora – Arbeit in Deutschland und Österreich (56); Die Evangelische Kirche in Österreich. Not und Verheißung einer Diasporakirche (56/57; Übung, 59); Entstehung und Entwicklung der evangelischen Diasporagemeinden in Hessen und Nassau (Übung, 57/58); Die österreichische Diasporakirche in Geschichte und Gegenwart (Übung, 58); Evangelische Diaspora in den ehemaligen deutschen Ostgebieten (Übung, 58/59); Probleme der evangelischen Diasporabetreuung in Hessen und Nassau (Übung, 59/60).

1964 habilitierte sich Heinrich Steitz bei Martin Schmidt für das Fach Kirchengeschichte mit dem Thema: „Die Nassauische Kirchenorganisation von 1818. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenverfassung“.²⁸ 1964 Privatdozent, wurde Steitz Ende 1965 zum apl. Professor, 1968 zum Wissenschaftlichen Rat und Professor und 1971 zum Professor C 3 in Mainz ernannt, nachdem er am 28.8.1968 in den Universitätsdienst übergewechselt war. 1962 verlieh ihm die Theologische Fakultät der Universität Marburg die Theologische Ehrendoktorwürde. 1975 trat er in den Ruhestand; er verstarb in Mainz am 27.9.1998.

Das Wirken von Steitz in der Mainzer Fakultät fiel auch in die Zeit der sog. „68er“. Ein versteckter Hinweis darauf findet sich in der Ansprache des scheidenden Dekans Prof. Dr. Gerhard May zum 80. Geburtstag von Steitz am 24.1.1987: „Vorhin, als Ihr Herr Sohn von Ihren gärtnerischen Tätigkeiten erzählte, ging mir ein Licht auf: Wer mit Erfolg Kakteen pflegt, der muß auch mit Mainzer Theologiestudenten zurechtkommen!“

Der Eindruck von der „Mainzer Theologie“ als einer „68er“ Hochburg dürfte vor allem durch das (auch außeruniversitäre) Wirken des dortigen Praktischen Theologen Prof. Dr. Gert Otto und seines Umfeldes entstanden sein, während sich die anderen Fachdisziplinen zurückhielten. Ein Beispiel: 1969 richtete die Kirchensynode der EKHN einen „Ausschuß zur ständigen Überprüfung der Kirchenordnung der EKHN“ ein. Auf Initiative von Prof. Dr. Gert Otto (Mainz), der Mitglied der Synode war, entstanden, sollte dieser Ausschuß „ständig“ die Ordnungen und Strukturen der EKHN „überprüfen“, was vor allem in (auch mit Hilfe „Kritischer Theorie“ theologisch überformten) kirchenpolitischen, zuweilen auch politischen Zielsetzungen begründet war und auch von verschiedenen Gruppen und „Kollektiven“ außerhalb der Synode im Kontext der „68er“ unterstützt wurde, die der Meinung waren, daß es auch in der Kirche mit Hilfe synodaler Mehrheiten endlich „anders“ werden müsse.

Als Argumentationshilfe wurde in der Regel auch auf die „Sozialforschung“ bzw. „Soziologie“ hingewiesen, die sich allerdings gerade auch im theologischen Umfeld einerseits mehr in Richtung „sozialphilosophisch“, andererseits in Richtung „sozialempirisch“ entwickelte. Die sog. „Frankfurter Schule“ (z.B. Horkheimer, Adorno, Fromm) versuchte schon in den 1920er Jahren, die Einzelwissenschaften mittels einer „dialektischen Durchdringung“ in ihrer Gesamtheit von philosophischen (Horkheimer, Fromm) und auch theologischen (Tillich) Theorien als Gesellschaftstheorie zu erfassen. Nach der Neugründung des

Frankfurter Instituts nach dem Zweiten Weltkrieg verdichtete die „Frankfurter Schule“ gesellschaftstheoretische Überlegungen und empirische Daten zu einer auf eine Veränderung der Gesellschaft abzielende „Soziologie der Gesellschaft“ („Kritische Theorie“).

Gert Otto schloß sich in den ausgehenden 1960er Jahren diesen Impulsen an. Sein leitendes Interesse lautete: „Überkommene Gestalt muß kritisch betrachtet werden“, wobei er „kritisch“ im Zusammenhang mit einer auf „Veränderung“ zielenden „Kritischen Theorie“ kirchlicher Praxis reflektierte. Sein Verständnis von (nicht nur Praktischer) Theologie war Theologie als „kritische Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft“, für die Kirche als „*ein* institutionalisierter Ort von Praxis“ in Betracht kommt.

Im Unterschied etwa zum scholastischen bzw. altprotestantischen Praxisbegriff ging in den 1960er Jahren die „Praxisbestimmung“ vom Verhältnis „Theorie/ Praxis“ aus, das durchweg als Leitmotiv im Sinne einer Veränderungsstrategie verwendet wurde, um Wirklichkeit neu zu organisieren und in Bewegung zu bringen. Die politisch-sozialphilosophischen Gesichtspunkte eines solchen Praxisverständnisses sind deutlich zu erkennen: „Praxis“ erscheint als „gesellschaftliche Praxis“, „Theorie“ als eine (im Unterschied zur aristotelischen Selbstgenügsamkeit der theoretischen Schau) primär auf gesellschaftliche Verwirklichung zielende Theorie, die das Vorhandene als Geschichte auf eine offene Zukunft hin beschreibt, d.h. die von der Theorie beschriebene Wirklichkeit als noch nicht vollendet voraussetzt („Kritische Theorie“).

Abgesehen von der generellen Unklarheit, welche auch empirisch auszumachende „praktische Wirklichkeit“ durch eine theologische Theorie zur Sprache gebracht werden kann, erweist sich die z.B. von Gert Otto vehement vorgeschlagene Orientierung der „Praxis“ an den „emanzipatorischen Elementen“ der Christentumsgeschichte gerade auch von der Kirchengeschichte her, wie Heinrich Steitz sie verstand, als zu eng. Der hier angewandte Praxisbegriff enthält starke politisch-weltanschauliche Vorgaben. In theologischer Perspektive verkürzt er die „eschatologische Differenz“ zwischen dem schon jetzt realisierten und noch zu realisierenden „neuen Leben“ und der verheißenen Vollendung. Auch können „neues Leben“, „Heil“, „Versöhnung“ und „Freiheit“ theologisch nicht einfach an die Veränderung der gesellschaftlichen Praxis gebunden werden. Ferner darf eine Bestimmung theologischer Theorie als eine „Handlungstheorie“ – abgesehen von der damit verbundenen weltanschaulichen Problematik und auch einem Empiriedefizit – nicht dazu führen, daß die verschiedenen Ebenen theologischer Theoriebildung auf diese eine Ebene reduziert werden. Steitz war eben Pfarrer und Gelehrter!

Heinrich Steitz und die Wiederbelebung der Ebernburg-Stiftung

Die Wiederbelebung der in den Kriegsjahren zum Erliegen gekommenen, 1914 gegründeten „Ebernburg-Stiftung“ 1964, die dem Studium der Reformationsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung des mittelhheinischen Raumes dienen will, für deren Vorstand dann zunächst Staatssekretär Klaus-Berto von Doemming (Koblenz) und Prof. D. Martin Schmidt DD verantwortlich zeichnen, geht auch auf Initiative von Heinrich Steitz zurück. Nicht nur als Mitbegründer und Mitherausgeber der im Auftrag der „Ebernburg-Stiftung“ erscheinenden „Ebernburg-Hefte“²⁹ schlug sein Herz für dieses Unternehmen, dessen wie folgt beschriebene Zielsetzung er wesentlich mitbestimmt hat.

In Heft 1/1967 heißt es, daß die „Ebernburg-Stiftung“ den Zweck hat, „die Ebernburg in ihrer geschichtlichen Bedeutung zu erhalten und auszugestalten. Dazu werden auch ,Veranstaltungen und Einrichtungen, die dem Studium der Reformationsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung des mittelhheinischen Raumes dienen‘ (Satzung vom 30.1.1967, §2 d) durchgeführt. In der Regel werden jährlich zwei ,reformationsgeschichtliche Vorträge‘ auf der Ebernburg gehalten, die in den ,Ebernburg-Heften‘ veröffentlicht werden. Von den vielfältigen Fragestellungen, unter denen die Reformationsgeschichte betrachtet und erforscht werden kann, kommen für die ,Ebernburg-Vorträge‘ vornehmlich folgende in Betracht: a) die Reformation und der Humanismus; b) die Reformation und der römische Katholizismus; c) die Reformation und der politisch-soziale Umschichtungsprozeß des 16. Jahrhunderts; d) die Reformation und die innerevangelischen Sonderbildungen (Täuferturn).“

Mit diesen reformationsgeschichtlichen Forschungen möchte die Ebernburg-Stiftung ein kostbares bedeutungsvolles Erbe wahrnehmen. Im mittelhheinischen Raum hatte im 15. und 16. Jahrhundert der Humanismus einen Hauptplatz; infolgedessen wurde in diesem Raum von Anfang an das reformatorische Geschehen in allen seinen Strömungen leidenschaftlich erlebt und erörtert. Albrecht von Hohenzollern, der

von 1514 bis 1545 Erzbischof und Kurfürst in Mainz war, hat geschwankt, ob er auf die Seite der Reformation treten sollte. Dadurch liegt über dieser Landschaft ein besonders starker reformatorischer Hauch. Es ist das Ziel, die Ebernburg zu einer Arbeitsstätte für reformationsgeschichtliche Forschung und Lehre auszugestalten. Die wissenschaftliche Bibliothek ist im Aufbau, die Einrichtung von Arbeitsplätzen hat begonnen. Als Benutzer kommen Promovenden in Frage, die über reformationsgeschichtliche Themen arbeiten. Sie finden auf der Burg über der Nahe einen einmalig stillen Ort zu gesammelter Tätigkeit. Die reformationsgeschichtlichen Forschungen sollen aber auch einem größeren Kreis zugänglich gemacht werden. Das soll in den ‚Ebernburg-Studentagungen‘ erreicht werden. Diese Tagungen können halb- oder ganztägig stattfinden; es läßt sich bei der Wohnmöglichkeit auf der Burg sogar ein mehrtägiger Studienlehrgang einrichten. Als Teilnehmer kämen die Kandidaten der Predigerseminare in Betracht, aber auch Freunde der Heimatkunde aus der Umgebung, Lehrer und Pfarrer. Durch die unmittelbare Begegnung mit dem an dieser Stelle sichtbar und konzentriert vorhandenen Material würden Eindruckskraft und Neigung sich mit der Reformationsgeschichte zu beschäftigen, erheblich gewinnen“.

Heft 2/1968 der „Ebernburg-Hefte“ erweitert den Teilnehmerkreis: „Überall, wo reformationsgeschichtliche Studien getrieben werden, muß der Austausch der wissenschaftlichen Ergebnisse gesucht werden; auch hier auf der Ebernburg sollen katholische und evangelische Theologen in akademischen Disputationen die Fragen der Reformation behandeln.“ Ebenfalls in Heft 2/68 taucht ein Thema auf, das auch die weiteren Ebernburghefte durchzieht und das, theoretisch und praktisch, neben der Geschichte des Franz von Sickingen, zu den Präferenzen von Otto Böcher gehört: „Die Architektur der Ebernburg im Rahmen des südwestdeutschen Burgenbaues“. In der Folgezeit hängt die Thematik der zu behandelten Gegenstände wesentlich von den Vorlieben der Vorsitzenden und auch der wissenschaftlichen Berater ab. Heinrich Steitz hatte hier ein weites Herz!

Anmerkungen:

- 1 Vgl. Karl Neumann, Lehrerausbildung, in: TRE Band 20, 1990, S. 621-627 (Lit.).- Eduard Berlet, Lehrerbildung in Hessen-Darmstadt 1770-1918. Vorgeschichte und Geschichte der großherzoglichen Seminare in Bensheim, Friedberg, Alzey und Darmstadt, 1987.- Kurt Körber, Von der Pädagogischen Akademie in Frankfurt/M. zum Pädagogischen Institut in Weilburg, in: Mitteilungsblatt des Weilburger Hochschulrings, Heft 2, Dezember 1952.- Hannes Bressler, Das Schulwesen in Südhessen zwischen 1803 und 1974. Ein Beitrag zur hessischen Schulgeschichte. Diss. Frankfurt am Main 1969.- Ludwig Fertig (Hrsg.), Bildung in der Residenz. Texte zur Erziehungs- und Schulgeschichte Darmstadts 1600-1950, Darmstadt 1999 (Darmstädter Schriften 75).- Peter Fleck, Volksbildung durch Lehrerbildung. Das Großherzoglich-Hessische Schullehrerseminar zu Bensheim (1821-1926), in: Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde, NF 44 (1986), S. 111-188.- Otto Schlender, Der Aufbau des Schulwesens im Großherzogtum Hessen-Darmstadt, Frankfurt a. M. u.a. 1978.- Eugen Steinruck, Erinnerungen an die frühere Lehrerbildung in Weilburg und Gießen (Justus - Liebig - Universität. Institut für Didaktik der Mathematik), Gießen 1982.- Karl Dienst, Kirche – Schule – Religionsunterricht. Untersuchungen im Anschluss an die Kirchenkampfdokumentation der EKHn, Berlin 2009, S. 330-349.- Ders., Zwischen Wissenschaft und Kirchenpolitik. Zur Bedeutung universitärer Theologie für die Identität einer Landeskirche in Geschichte und Gegenwart, Frankfurt a. M. 200 (THEION Bd. XXII).
- 2 Neumann (wie Anm. 1), S. 622f.
- 3 Neumann (wie Anm. 1), S. 624.
- 4 Steinruck (wie Anm. 1), S. 2.
- 5 Steinruck (wie Anm. 1), S. 3.
- 6 Steinruck (wie Anm. 1), S. 4.
- 7 Vgl. Peter Fleck, Volksbildung (wie Anm. 1).- Gernot Paul, Die Auffassung von „Wissenschaft“ in der Volksschullehrerbildung zwischen 1918 und 1945, in: Sozialisation und Bildungswesen in der Weimarer Republik. Hg. von Manfred Heinemann, 1976, S. 313-324 (Veröffentlichungen der Hist. Komm. d. Dt. Gesellschaft für Erziehungswissenschaft 1).- Rainer Bölling, Lehrerbildungsreform

- und Standespolitik, in: ebd. S. 269-279.- Franz Vilsmeier, Das Ende der seminaristischen Lehrerbildung, in: Einsichten und Impulse, 1964, S. 153-174.- Für Hessen-Darmstadt vgl. Reinhard Strecker, Zur Lehrerbildung in Hessen. Regierungsvorlage betr. die Umwandlung der Seminare in deutsche Aufbauschulen, in: Pädagogische Blätter 50, 1921, S. 353-363.- Hermann Bach, Die Lehrerbildungsfrage in Hessen, in: ebd. S. 341-344.- Erich Feldmann - Hans Hoffmann, Denkschrift zur Neugestaltung der Lehrerbildung in Hessen (Mainzer Abhandlungen für Philosophie und Pädagogik 1), Mainz 1925.- Die Technische Hochschule Darmstadt 1836 bis 1936. Ein Bild ihres Werdens und Wirkens. Zur Jahrhundertfeier im Auftrag der Technischen Hochschule hg. von Wilhelm Schlink, Darmstadt 1936. Darin: Friedrich Dingeldey, Die frühere „Allgemeine Abteilung“, S. 184-206.
- 8 Vgl. Otto Schlander, Schule zwischen Monarchie und Republik. Der Weg zum hessischen Schulgesetz von 1921 (Eruditio 17), 1921.
- 9 Vgl. Ludwig Fertig, Von der Schule zur Lehrerbildungsstätte. Anmerkungen zur Geschichte der ‚allgemeinen Bildung‘ und zur Entwicklung der Lehrerbildung an der TH Darmstadt, in: Jahrbuch der TH Darmstadt, Darmstadt 1976/77, S. 157-174.- Die hessen-darmstädtischen Lehrerseminare Bensheim, Friedberg und Alzey wurden in „Aufbauschulen“ umgewandelt, die nach absolvierter Volksschule zum Abitur führten. Heinrich Steitz besuchte die Aufbauschule in Alzey.
- 10 Fleck (wie Anm. 1), S. 156ff.
- 11 Dingeldey (wie Anm. 7), S. 203.
- 12 Dingeldey (wie Anm. 7), S. 200.
- 13 Dingeldey (wie Anm. 7), S. 205f.
- 14 Fertig, Bildung (wie Anm. 1), S. 410.- Vgl. auch Karl-August Helfenbein, Das Pädagogische Institut Darmstadt in Jugenheim – Ein Rückblick auf Weg und Stätte, in: Pädagogische Rundschau, 34. Jg., 1980, S. 23-44.
- 15 Steinruck (wie Anm. 1), S. 17.– Zu Friedrich Kreppel vgl. Alexander Hesse, Die Professoren und Dozenten der preußischen Pädagogischen Akademien (1926-1933) und der Hochschulen für Lehrerbildung (1933-1941), Weinheim 1995, S. 451.
- 16 Vgl. Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau, 9 Bände, Darmstadt 1974-1996; hier Bd. 5, S. 310, Bd. 8, S. 305.- Wißmanns Kurzbiographie befindet sich: 50 Jahre EKHN. Ausstellung des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, 1997, S. 308.
- 17 Zu Ziegler vgl. Hesse (wie Anm. 16), S. 810f.
- 18 Dokumentation (wie Anm. 16), Bd. 5, S. 301.
- 19 Vgl. auch Dienst, Wissenschaft (wie Anm. 1), S. 118.
- 20 Vgl. Dienst, Wissenschaft (wie Anm. 1), S. 103-166.
- 21 Vgl. Dienst, Wissenschaft (wie Anm. 1), S. 109-115. Als Beispiel sei aus einem Brief von Pfarrer Hans-Erich Heß (Sinn/ Dillkreis), dem späteren Ausbildungsreferenten der EKHN, an den Moderator des Reformierten Bundes Lic. Wilhelm Niesel vom 22.3.1947 zitiert: „Wie Sie wohl wissen, ist in Frankfurt die Errichtung einer theol. Fakultät geplant. Der bisherige Plan war, daß [Heinrich] Schlier Dekan werden und die Fakultät aufbauen sollte. Leider hat er aber seinerseits seine Zusage davon abhängig gemacht, daß entweder [Peter] Brunner oder [Edmund] Schlink den systematischen Lehrstuhl bekommen. Außerdem sollen [Wilhelm] Maurer für Kirchengeschichte, [Wilhelm] Rudolph für Altes Testament, [Joachim] Beckmann für Praktische Theologie und [Walter] Kreck auf den reformierten Lehrstuhl berufen werden – eine Zusammensetzung, die uns im LBR sehr bedenklich stimmt, weil sie nicht mit dem tatsächlichen theologischen Bestande der nassau-hessischen Kirche überein zu kommen scheint. Der LBR hat deshalb in seiner letzten Sitzung beschlossen, von der bisherigen Liste abzurücken und ggf. neue Vorschläge zu machen. Neben Fricke und einigen anderen bin auch ich in der Kommission, die mit den Vorarbeiten betraut ist. Nun möchte ich Sie bitten, mir vielleicht aus Ihrer Kenntnis der Dinge einige Namen zu nennen, die vorgeschlagen werden könnten – u. z. vor allem für die luth. Systematik und eventuell auch für NT. Denn natürlich muß der eine systematische Lehrstuhl mit einem Lutheraner besetzt sein, wenn Kreck – wie wir wünschen – den anderen bekommt. Auch muß es ein Mann sein, der mit einigermaßen gutem Gewissen an Schlincks Stelle genannt werden kann. Wir würden gern Brunner oder Schlinck an dieser Stelle sehen, zumal sie beide aus unserer Landeskirche hervorgegangen sind, wenn sie sich nicht zu

solchen extremen Konfessionalisten entwickelt hätten, die in unseren landeskirchlichen Bereich eine Fragestellung hinein zu tragen bereit sind, die wir bis jetzt so nicht kennen, und die wir für die Lösung unserer Fragen nicht für geeignet halten können. Also haben Sie die Güte, mir möglichst bald einen Tipp zu geben. Die Fakultät soll bald stehen, und es ist keine Zeit zu verlieren.“ Was die von Heß erwähnte, vom Landesbruderrat der BK (Otto Fricke, Wilhelm Fresenius) vorgelegte Berufsliste anbelangt, so urteilte darüber der als Gutachter von der Universität bestellte, in Gießen habilitierte Marburger Theologieprofessor Heinrich Frick: Es falle an der Liste auf, daß weder Rücksicht auf die „Frankfurter südwestdeutsche Landeskirchliche Situation“ genommen, noch Wert auf „Erfahrung in Sachen Universitätsverwaltung“ [z.B. Walter Kreck] gelegt werde. Auch sei es entschieden falsch, „in Frankfurt nur Bekenner-Theologen zu verwenden, gibt es doch in Südwestdeutschland eine beachtliche modern-liberale, von vielen Geistlichen und Laien vertretene volkskirchliche Einstellung, die unbedingt Rücksicht verdient.“ Gerade das wollte aber die BK theologisch und kirchenpolitisch nicht! An der ganzen Angelegenheit fällt auf, daß nach Meinung der Repräsentanten der Reformierten „reformiert“ einerseits gerade keine auf sich selbst beharrende Konfession sein sollte und man deshalb jeglichen „Konfessionalismus“ ablehnte, andererseits aber bei Gelegenheit selbst doch wieder konfessionalistisch wirkte, auch wenn man dies hier zunächst im Blick auf die konfessionelle „Gemengelage“ in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau kaschierte. Der wichtigste Grund liegt aber wohl in der engen Verschränkung von „Bekennender Kirche“ und „reformiert“ im Sinne eines „Barthianismus“. Etwas zugespitzt, aber zutreffend: Hans-Georg Ulrichs, Kirchenkampf als permanente Bewährungsprobe, in: Martin Breidert/ Hans-Georg Ulrichs (Hg.), Wilhelm Niesel – Theologe und Kirchenpolitiker, Wuppertal 2003, S. 35-74; hier S. 36 (Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus; Bd. 7): „ ‚Reformiert‘ heißt im zweiten Drittel des 20. Jahrhunderts eher: ‚Calvin zum theologischen Stammvater zu haben, im Kirchenkampf auf der ‚richtigen‘ Seite gestanden zu haben – das hieß allerdings post festum: auf der dahlemitischen Linie! – und Schüler oder Weggefährte Karl Barths zu sein.“

- 22 Vgl. Dienst, Wissenschaft (wie Anm. 1), S. 197-221.- Ders., Theologie an eine Technische Hochschule? Bildungspolitischer Rückblick auf die Anfänge des Instituts für Theologie und Sozialethik an der TU Darmstadt, Berlin 2006 (Schriften aus dem Comenius-Institut. Beihefte. Hg. von Christoph Th. Scheilke und Volker Elsenbast; Bd. 6).
- 23 Christophe Baginski und Klaus-Bernward Springer, Die Bedeutung der Katholischen Kirche für die Neugründung und die Anfänge der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, in: Mainzer Zeitschrift Jg. 92/93, 1997/98, S. 213-238; hier S. 216, 218.- Vgl. Karl Dienst, Die Anfänge der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Mainz (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte; Bd. 7), 2002.- Ders., Der ‚andere‘ Kirchenkampf: Wilhelm Boudriot – Deutschnationale – Reformierte – Karl Barth. Eine theologie- und kirchenpolitische Biographie, Berlin 2007 (Vergessene Theologen; Band 4).- Ders. ‚Zerstörte‘ oder ‚wahre‘ Kirche: Eine geistliche oder kirchenpolitische Entscheidung? Frankfurt a. M. 2007 (THEION XX).- Ders., Zwischen Wissenschaft und Kirchenpolitik. Zur Bedeutung universitärer Theologie für die Identität einer Landeskirche in Geschichte und Gegenwart, Frankfurt a. M. 2009, S. 167-195 (THEION Bd. XXII).
- 24 Dienst, Wissenschaft (wie Anm. 1), S. 176.- Noch deutlicher wird Superintendent Becker in seinem Schreiben vom 16.3.1946 an Karl Gerhard Steck, der später auch an der J. W. Goethe-Universität in Frankfurt am Main lehrte: „Was nun die Neugründung der ev. theol. Fakultät in Mainz betrifft, so ist dabei zunächst zu bedenken, daß wir hier am Mittelrhein in einer ganz besonderen Lage sind. Bisher (1478-1798) war ja Mainz eine rein kath. Universität, unter dem Protektorat des jeweiligen Kurfürsten und Bischofs von Mainz. Nun soll die neue Landesuniversität aber interkonfessionellen Charakter tragen. Der Delegierte für Rheinhessen, General Jacobsen, hat ein ganz besonderes Interesse daran. Er hat sich s. Zt. von Martin Niemöller eine Liste von geeigneten Persönlichkeiten vorlegen lassen, auf der auch Ihr Name stand. Es ist der ausdrückliche Wunsch der Militärregierung, daß die zuständigen Kirchenleitungen maßgebend bei der erstmaligen Berufung beteiligt werden. Deshalb wurde auch von dem sonst üblichen Modus der Berufung durch den Rektor bzw. die Fakultät abgesehen. Es ist weiter der Wunsch ausgesprochen worden, auch an solche Persönlichkeiten heranzutreten, die aus der Erfahrung des praktischen Amtes kommen. Deshalb wird auf Titel und aka-

demische Grade kein Wert gelegt. Das braucht also für Sie kein Hinderungsgrund zu sein, eine Zustimmung auszusprechen. Andererseits liegt uns, das heißt den Mitgliedern der hessischen Kirchenregierung, soweit sie zur Bekenntenen Kirche gehören, sehr viel daran, daß das Anliegen der Bekenntenen Kirche in der neuen Fakultät gewahrt wird... Dazu kommt die besondere Stellung gegenüber dem Katholizismus. Offenbar wird das, soweit ich bisher erfahren, von den darum Angegangenen nicht richtig gesehen [Becker bezieht sich hier auf Absagen von Mitgliedern der Bekenntenen Kirche für eine Mainzer Professur!].... Es ist in gewissem Sinne eine Prestigefrage für uns, sowohl der bereits gebildeten katholischen Fakultät wie auch der Militärregierung gegenüber, ob wir zu einer Bildung einer Fakultät kommen, oder nicht. Demgegenüber müßten alle anderen Fragen zurücktreten. Ich glaube, daß man schon sagen kann, hier liegt wirklich ein Ruf vor, der zu hören ist, und ernstlich erwogen werden muß...“ (Dienst, ebd. S. 177).

25 Dienst, Wissenschaft (wie Anm. 1), S. 179ff.

26 Dienst, Anfänge (wie Anm. 23), S. 92.

27 Dienst, Anfänge (wie Anm. 23), S. 96f.- Die erste von Heinrich Steitz betreute Dissertation war die von Rudolf Ackermann, Die Kirchenpolitik des großherzoglich hessischen Landtags in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (26.7.1956). Bei meiner Dissertation „Geschichte des lutherischen Gottesdienstes der Freien Reichsstadt Frankfurt am Main (13.7.1955; Referent: Prof. Jannasch) wirkte Steitz beratend mit.

28 Erschienen in: JHKGv 12, 1961; 13, 1962; 15, 1964. 268 S.

29 Das Heft 1/1967 wurde von Martin Schmidt und Heinrich Steitz herausgegeben; bei Heft 2/1968 und 3/1969 trat Privatdozent Dr. Dr. Otto Böcher noch hinzu, der dann ab Heft 4/1970 als Herausgeber fungierte.

Heinrich Steitz als Kirchenmann: Kirchengeschichte als Grundlage für kirchenpolitisches Handeln

Der Kampf um die Deutungshoheit von Geschichte

Heinrich Steitz hat sein umfangreiches kirchengeschichtliches Arbeiten stets auch als einen Dienst für die Kirchengemeinden und die Landeskirche verstanden, ohne einer kritiklosen Verkirklichung der Kirchengeschichte zu verfallen. Den ihm auch von Prälat Wilhelm Diehl eingeprägten Praxisbezug seines wissenschaftlichen Tuns hat z.B. Kirchenpräsident D. Helmut Hild in seiner Einleitung zur „Geschichte der EKHN“ von Heinrich Steitz ausdrücklich betont: Das Bild der EKHN ist „von sehr unterschiedlicher Gestaltung wie von einem starken oekumenischen Willen beherrscht. Der Umgang mit ihrer Geschichte kann dazu verhelfen, die geschichtlich gewordene Vielfalt als Gabe und Chance für das kirchliche Leben heute zu begreifen und sie in das Streben nach mehr Gemeinschaft und Einheit auch über ihre Grenzen hinaus einzubringen.“¹

Schon die Licentiatenarbeit² von Steitz entstammt dem Überschneidungsbereich von Kirchen- und Theologiegeschichte, Praktischer Theologie und Pädagogik. Neben Einflüssen von Wilhelm Diehl lassen sich auch solche von Prof. D. Leopold Cordier, dem Gießener Praktischen Theologen und Jugendkundler feststellen, der die Arbeit mitbetreute.

Erst recht zeigt seine philosophische Dissertation diese Grundtendenz.³ Neben der Einzeichnung der Arbeit in die Flurnamenforschung unterrichtet Steitz im Vorwort auch über die der Arbeit zugrundeliegende Motivation: „Die Untersuchung ist erwachsen aus meiner Tätigkeit als Pfarrer in der evangelischen Gemeinde Petterweil. Winterabends kamen die alten Bauern zu mir und erzählten aus den eigenen und der Väter Erinnerungen. Ich habe die Flur durchwandert, durchritten und durchfahren; ich habe mit den Bauern auf dem Felde und zu Hause gesprochen. Daraus erwuchs mir die Gesamtschau für die Beschäftigung mit den Flurnamen.“ Aus heutiger Sicht mag dies verdächtig sein, galt/ gilt solche „Volkskunde“ (selbst in einigen Kreisen der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung [s.o.] wegen ihrer Verflechtung mit der NS-Zeit bei manchen Zeitgenossen als „belastet“, auch wenn der Begriff „Volkstum“ bei nicht wenigen Vertretern der „Rechten“ (z.B. bei Friedrich Gogarten) nicht biologisch gedacht oder gar rassistisch-antisemitisch konzipiert worden war.⁴

Was seine historische Forschungsarbeit anbelangt, so ist Heinrich Steitz auch im Gegenüber zu einer nicht allein von der „Dialektischen Theologie“ getragenen Protestbewegung gegen die Allgewalt des Historischen zu sehen. Der „antihistoristischen Revolution“ nach dem Ersten Weltkrieg ging es nicht nur um einen neuen Methodenstreit in der Theologie, sondern um die Neugestaltung des Verhältnisses von Theologie und Kirche zur modernen pluralistischen Kultur überhaupt.⁵ „Gerade dieser relativ breite historismuskritische Grundkonsens in der damals jüngeren Theologengeneration läßt erkennen: Der Kontinuitätsbruch in der protestantischen Theologie nach 1918/19 signalisiert nichts Geringeres als die Suche nach einem neuen Paradigma von Theologie“, die in der Lage sein soll, die seit dem 18. Jahrhundert zunehmend an die Geschichtswissenschaft abgetretene Rolle als gesamtulturelle Leitwissenschaft wieder zu übernehmen vermag.“⁶ Den Generalverdacht der BK⁷, der theologische Liberalismus, der auf eine kirchliche Standortbestimmung auch in der Kirchengeschichtsschreibung verzichtet habe, trage einen besonderen Teil der Schuld am Nationalsozialismus, teilte Steitz gerade nicht, ebenso wenig die Kritik am Historismus als dem Bewußtsein für die Geschichtlichkeit und Gewordenheit der Lebenswelt.

Kontinuitäten und Diskontinuitäten

Was die Historismuskritik anbelangt, so kamen im „Kirchenkampf“ „nur Konflikte zum vollen Ausbruch, die sich an der Wende zum 20. Jahrhundert angebahnt hatten und nach dem Ersten Weltkrieg zunehmend eskaliert waren. Die Geisteswissenschaften wurden durch Naturwissenschaft und Technik in ihrer Führungsrolle bedroht, und innerhalb der Geisteswissenschaften büßte das historische Denken, das sich mit philologischer Sorgfalt paarte, seine Leitfunktion ein. Der Historismus ... geriet in seine dann auch geradezu herbeigeredete Krise. Innerhalb der Theologie war damit natürlich die Kirchengeschichte ... in Frage gestellt.“⁸ Die Mehrheit der nach dem Ende des Ersten Weltkriegs tonangebenden protestantischen Theo-

logen vertrat eine radikale Kritik an Liberalismus und Aufklärung; die Ausgrenzung des liberalen Bürgertums aus der Kirche war „Sinn und Ziel des von konfessionellen Lutheranern, Religiösen Sozialisten und Dialektischen Theologen gemeinsam geführten Kampfes gegen den sogenannten Kulturprotestantismus“. Zwischen Links und Rechts herrschte „im Kampf gegen die liberale Theologie mit ihrem Vermittlungs- und Kompromißdenken, im antibürgerlichen Pathos, im Ruf nach unbedingter Entscheidung und in der Forderung nach einem neuen Bekenntnis, durch das man die eigene politisch-theologische Wirklichkeitsdeutung als in der Kirche allgemein verbindlich durchzusetzen sucht“, weitgehend Einigkeit.⁹ Die NS-Diktatur markiert hier keine eigene Epoche der neueren Theologiegeschichte, sondern führte faktisch die genannten innertheologischen „Paradigmenkämpfe“ fort. Das galt aber in noch verstärktem Maße auch für das kirchenpolitische Handlungsfeld nach Ende des Zweiten Weltkriegs: „Die Theologiegeschichten im Nationalsozialismus“ endeten mit 1945 gerade nicht! Der hohen personellen Kontinuität der BK, die jetzt die Kirchenleitungen weitgehend bestimmten, entsprach „eine starke Beharrungskraft überkommener Semantiken, theologischer Deutungsmuster, mentaler Orientierungen und theologiepolitischer Programmatik... Nur relativ selten wurden in den theologischen Diskursen über den Nationalsozialismus selbstkritische Perspektiven eingenommen. Den überkommenen holistischen Denkstilen entsprechend wurden großflächige ideenhistorische Deutungsangebote entwickelt, die, paradox genug, den Nationalsozialismus in genau jenen modernitätskritischen Perspektiven erfassen sollten, die 1933 die Zustimmung zur ‚deutschen Revolution‘ ermöglicht hatten. Man sah den Nationalsozialismus als Kulminationspunkt einer negativ teleologisch konstruierten Geschichte der Moderne, so daß nun Aufklärung, Französische Revolution, Säkularisierung und Demokratisierung für die Faszinationskraft des Nationalsozialismus verantwortlich gemacht wurden.“¹⁰ Noch 1991 behauptete der Mainzer katholische Theologe Georg May¹¹ : „Die Geschichte des Nationalsozialismus ist seit langem ein Tummelplatz für die Austragung der Kämpfe der Gegenwart geworden.“ Erlebnis- Kampf- und auch Familienbilder spielen in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen eine wichtige Rolle. In seinem 1947 erschienenen Buch „Der Ertrag des Kirchenkampfes“ betonte der aus Darmstadt kommende Heidelberger Systematiker Edmund Schlink¹²: „Was hinter uns liegt, ist wahrlich nicht nur die Gewalt des Dritten Reiches, sondern auch die Enthüllung des Neuprotestantismus!“ Dagegen wird dann die totale Verkirklichung der protestantischen Welt mobilisiert. „Leib Christi“ wird zur meistgebrauchten kirchlichen Formel, durch die man auch die Gefahr des aufklärerisch-liberalen Individualismus durch eine Überperspektive bannen will.

Heinrich Steitz als Kirchenpolitiker

Zum Pfarrer, Lehrer und Gelehrten kam bei Heinrich Steitz – wie bei seinem Vorbild Wilhelm Diehl – der „Kirchenmann“! Am Neuaufbau der EKHN war er als Synodaler beteiligt. Er gehörte dem Kirchentag der Ev. Landeskirche in Hessen, der Ev. Kirche in Nassau und der Ev. Kirche in Frankfurt/M. am 30.9.1947, der Verfassungsgebenden Synode der EKHN 1947-1949 und deren Verfassungsausschuß sowie der Ersten Kirchensynode der EKHN und deren Rechtsausschuß von 1950 bis 1955 an. Hier versuchte er vor allem, volksgemeinschaftlich-hessische Traditionen in die (allerdings von der „Bekennenden Kirche“ majorisierte) EKHN einzubringen. Seine Arbeiten und Veröffentlichungen zu Fragen des Kirchenrechts und der kirchlichen Gestaltung stehen in vieler Hinsicht in Zusammenhang mit dieser synodalen Tätigkeit. Von seinen kirchengeschichtlichen Forschungen und auch lebensmäßigen Überzeugungen her war Steitz um die Wahrung einer Kontinuität auch auf dem Gebiet der Kirchenverfassung und des kirchlichen Handelns bemüht.

Kirchengeschichtsforschung und kirchliche Praxis sollten miteinander verbunden bleiben bzw. werden. Steitz vertrat hier eine andere Position als z.B. Martin Niemöller, dessen Ziel es war, zumindest die EKHN „in der Linie der BK“ jenseits eines „lutherischen, reformierten oder unierten Weges“ zu entwickeln.

Martin Niemöllers „Sonderweg“ der EKHN

Der sich antikonfessionalistisch gebende „Sonderweg“ der EKHN entsprang vor allem den theologie- und kirchenpolitischen Motiven einer bestimmten Gruppe (BK), die die wichtigsten Leitungsämter für sich beanspruchte und die die Kirchenordnung kraft ihrer synodalen Mehrheit nach ihren Vorstellungen gestalten wollte. Dabei kam ihr auch die damalige geschichtliche Situation mit dem Übergang von einem zunächst auch in der BK sich eher gemäßigt deutschnational-volksgemeinschaftlich definierenden Protestantismus

zu eher linken politisch-kirchenpolitischen Positionen entgegen. Theologisch fundiert wurde dieser Sonderweg vor allem auch durch Elemente frühbarthianischer „Je-und-je-Offenbarung“, die „senkrecht von oben“, spontan einschlägt. Von hier aus wird das Ringen um traditionelle Lehrinhalte und Bekenntnisse abgewertet; als das für den „Neubeginn“ Erforderliche wird in erster Linie die „Ereignis“ genannte „gläubige Bewegung“ angesehen, verbunden mit dem Imperativ, ihren Repräsentanten [Niemöller!] Freiheit für dieses „Je-und-je“ theologisch-politischer Entscheidungen zu geben. Kirche „ereignet“ sich. Und dieses „sich ereignen“ ist auch eng verbunden mit politischen Optionen, die, durch Berufung auf höhere Prinzipien und grundsätzliche Werte legitimiert, auch moralisch hoch aufgeladene allgemeine Forderungen beinhalten, aber seltener begehbbare pragmatische politische Wege aufzeigen.

Allerdings zeigen z.B. die Namen von Edmund Schlink, Peter Brunner und Hans Asmussen, die im Zusammenhang mit dem Kirchenpräsidentenamt der EKHN auch genannt wurden, daß Hessens BK ursprünglich ein breiteres und pluraleres theologisches Spektrum als das hauptsächlich von einer eher „preußisch“ orientierten BK bestimmten aufwies, kamen doch auch ihre führenden Männer aus verschiedenen Landeskirchen mit ihren unterschiedlichen Frömmigkeitsgeschichten und -strukturen sowie theologischen Lagern. Bald machte sich aber stärker ein diese verschiedenen Herkunftsrichtungen überwölbendes „Differenz-Modell“ auch im Verständnis von Kirche und kirchlicher Gestaltung bemerkbar, das vor allem frühbarthianische Gedanken unter Aufnahme von „Kirchenkampferfahrungen“, die sich vorwiegend an einer zunächst vor allem theologisch-kirchenpolitisch orientierten Abwehrhaltung orientierten, aktualisierte. Auch bei Niemöller finden sich solche Reduktionen. Dies führt leicht zur Ausblendung von der eigenen Position entgegenstehenden religions- und soziokulturellen Bezügen; Alternativen werden dann nicht mehr zugelassen oder sogar bekämpft. Relativ einfachen Identifikationsformeln (z.B.: „Was würde Jesus dazu sagen?“) stehen einfache Disqualifikationselemente zur Seite (z.B.: Liberale Theologie als „Mülleimer“, „Gewaltregiment Dietrich/ Kipper“ usw.). Mag die eigene Position auch von einem Appell zu ihrer dauernden Überprüfung begleitet sein (vgl. den Grundartikel der Kirchenordnung der EKHN; der dauernde Bußton als Dauermeditation): Entscheidend sind letztlich die eigenen Erlebnis- und Kampfbilder als Maßstab, auch für die kirchliche Gestaltung.

In der entstehenden EKHN hat die BK von Anfang an versucht, ihre Vorstellungen von kirchlicher Gestaltung in der EKHN durchzusetzen oder vorhandene Strukturen zumindest in ihrem Sinne zu überformen.¹³ Beim ersten Zugriff gewinnt man noch den Eindruck: Die 1933 erstandene und von der BK heftig bekämpfte bisherige Landeskirche Nassau-Hessen ist 1945 mit dem NS-Staat untergegangen. Allerdings läßt z.B. ein Brief Otto Frickes an Martin Niemöller vom 2. 10. 1945 aufhorchen: „Das Rechtsgefüge der bisherigen Nass.-Hess. Landeskirche ist [zwar] über die Maßen problematisch. Wir [=LBR] haben [aber] inzwischen beschlußmäßig festgestellt, daß die Landeskirche noch besteht...“! Der Landesbruderrat (LBR) der BK setzt Recht und damit auch Geschichte! Das führt zu der Frage: Welche Auswirkungen hatte überhaupt das Ende der nationalsozialistischen Herrschaft im Blick auf die 1933 gebildete „Evangelische Landeskirche Nassau-Hessen“?

In Hessen[-Darmstadt] ging man, wie oben bereits dargestellt, von der Auffassung aus, daß die Landeskirche Nassau-Hessen aufgrund ihrer Verflechtung mit der Gesetzgebung und der Verwaltungspraxis des NS-Staates rechtlich mit dem 8. Mai 1945 nicht mehr existent sei. Man ging deshalb von einem Wiederaufleben der alten hessen-darmstädtischen Kirche mit ihrer Verfassung von 1922 aus und übte die volle kirchenregimentliche Gewalt für ihr Gebiet selbständig aus. In diese kirchenpolitische Situation trat Heinrich Steitz nach seiner Rückkehr aus englischer Kriegsgefangenschaft im November 1945 ein.

In Nassau dagegen, wo der Einfluß der BK stärker war, war die Vorläufige Leitung – allerdings nicht einstimmig – eher der Auffassung, daß die Landeskirche Nassau-Hessen noch fortbestehe und daß jede der Vorläufigen Leitungen für die gesamte, d.h. noch weiterbestehende Landeskirche Nassau-Hessen handle. Ähnlich lagen die Dinge in Frankfurt.

In der Folgezeit setzte sich – nach meiner Auffassung vor allem aus kirchenpolitischen und aus taktischen Gründen – bei den Organen der BK die Auffassung von der Fortdauer der Landeskirche Nassau-Hessen trotz deren illegitimen Zustandekommens 1933 durch! So beschloß im April 1946 die „Landesbekenntnissynode“ der BK: „Die früheren Landeskirchen Nassau, Hessen und Frankfurt haben damit ihre rechtliche

Existenz verloren“. Eine bestimmte kirchenpolitisch gewendete Theologie setzt hier Historie, indem sie die Synode als Recht setzendes Organ legitimiert: Die Synode setzt Recht, und das Recht setzt dann Historie.

Demgegenüber stand Heinrich Steitz theologisch und im Umgang mit den Quellen seinem Lehrer, dem Prälaten der Hessen-Darmstädtischen Kirche D. Dr. Dr. Wilhelm Diehl, und in kirchenpolitischer Hinsicht dem „Kirchlichen Einigungswerk“ von Landesbischof D. Theophil Wurm (Württemberg) nahe, dem in Nassau-Hessen 1938 auch der ehemalige Vorsitzende des LBR Nassau-Hessen Karl Veidt, Oberkirchenrat (1945 Präsident) Dr. Friedrich Müller und Landesbischof Dietrich angehörten und das in der 1946 von Präsident Dr. Friedrich Müller gegründeten „Landeskirchlichen Arbeitsgemeinschaft“ seine Fortsetzung fand, nahe.¹⁵ Wissenschaftlicher Sachverstand und das Bemühen um allgemeine Verstehbarkeit sind bei Steitz zu einem Ganzen zusammengewachsen. Er war es auch, der schon früh auf die (auch problematische) Bedeutung von „Erlebnis- und Kampfbildern“ für die Erforschung und Darstellung des Kirchenkampfes hinwies: „Eine große Zahl von Veröffentlichungen zum Kirchenkampf, die nach 1945 vorgelegt wurden, stützen ihre Aussagen auf ‚Erinnerungen‘ und ‚Meinungen‘“, worauf zunehmend auch die Erforschung der „Oral History“ hinweist: Es ist sehr wahrscheinlich, daß „Zeitzeugen“ direkt oder indirekt in ihren Erzählungen oder bei ritualisierten „Erinnerungen“ auf solche „Erlebnis-Bilder“ Bezug nehmen oder sogar von ihnen gesteuert werden: entweder, weil sie explizit darüber sprechen, oder weil sie darüber aus verschiedenen Gründen schweigen oder sie unreflektiert als bekannt und gültig voraussetzen. Hinzu kommt die auch durch Erlebnis- und Kampfbilder geförderte Vereinnahmung der Kirchenkampfgeschichte für kirchenpolitische Zwecke, auf die Steitz schon früh aufmerksam gemacht hat: „In der Kirchengeschichtsschreibung zum Thema ‚Kirchenkampf‘ treten mehrere Auffassungen zu Tage, von denen zwei hervorgehoben werden sollen. Die ‚theologisch‘ interessierte Auffassung versucht, das Geschehene so darzustellen, ‚wie es wirklich gewesen ist‘ - um der Forderung des Vaters der modernen Geschichtswissenschaft Leopold von Ranke gerecht zu werden; die mehr ‚kirchenpolitisch‘ orientierte Auffassung bemüht sich, die Geradlinigkeit und Richtigkeit ihres Weges seit dem 30. Januar 1933 zu beweisen.“¹⁶ Letztere Absicht herrscht auch heute noch vor allem in örtlichen Erinnerungen vor.

Das weithin verbreitete „offizielle“ Bild vom Kirchenkampf in der EKHN geht – neben Rechtsanwalt Wilhelm Lueken – direkt oder indirekt auf Oberkirchenrat D. Karl Herbert zurück, zuletzt dargestellt in seinem 1997 posthum erschienenen, von Leonore Siegele-Wenschkewitz unter Mitarbeit von Gury Schneider-Ludorff herausgegebenen Alterswerk „Durch Höhen und Tiefen. Eine Geschichte der EKHN“, in dem er sich den vor allem kirchenpolitisch motivierten Interpretationshorizont des LBR der BK Nassau-Hessen zu eigen macht, der die 1933 zwangsvereinigte Landeskirche Nassau-Hessen als weiterhin existent ansah. Entstehung und Ausgestaltung der EKHN sind für ihn eine konsequente und notwendige Fortsetzung der Linie der BK, zu der es für ihn keine (legitime) Alternative gab. Herbert will keine distanzierende Historie bieten, sondern „etwas von Charakter und Eigenart dieser Kirche und damit auch von dem Part, den sie im Ensemble der Gliedkirchen der EKD spielt, deutlich machen.“ Es geht also eher um eine engagierte, gleichwohl aber kenntnisreiche begleitende Erinnerung eines kompetenten Zeitgenossen von einem kirchen- und theologiepolitischen Parteistandpunkt aus, was zahlreiche Wertungen, Zensuren und auch apologetische Bemühungen einschließt. Herbert will die „Bekennende Kirche“ nicht glorifizieren. Allerdings gesteht er Martin Niemöller, unter dem er Propst für Nord-Nassau war, „zu einem gewissen Ausmaß die Rolle eines ‚Helden‘ zu – so Leonore Siegele-Wenschkewitz in ihrem Vorwort. Für Herbert ist Niemöller „nicht nur eine Symbolgestalt der einstigen BK, sondern Anwalt neuer Entwicklungen auf dem Weg der Kirche.“

In seiner Darstellung des „Kirchenkampfes“ teilt Herbert das eher geschichtsphilosophische Selbstverständnis der BK. Historische Aspekte treten in den Hintergrund: etwa die antiliberalen, sich vorwiegend in bestimmten, durch Denkmuster Dialektischer Theologie (Karl Barth) beeinflussten Sprachspielen („BK-Jargon“) und Lebensformen („Ordnung“, „Gehorsam“, „Unterstellung“, „geistliche Leitung“) niederschlagenden und einem Krisenbewußtsein verhafteten Protesthaltung der Kriegs- und Nachkriegsgeneration nach 1918. Auch außertheologische Faktoren kommen bei einer solchen eher kirchenpolitischen Geschichtsbetrachtung nur zögernd in den Blick: etwa das autoritäre Vorgehen des jungen Landesbischofs Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich gegen bisherige Führungseliten als einer wichtigen Mitursache für die

Entstehung und (vor allem) Ausbreitung der BK in Nassau-Hessen. Allerdings betonte Herbert später, daß es Dietrich „nicht so sehr um inhaltliche Veränderung der Verkündigung der Kirche“ ging, sondern um die Durchsetzung des Führerprinzips, das aber auch Repräsentanten der BK nicht fremd war! Auch in der BK herrschte zuweilen ein recht autoritärer Ton, was auch bestimmte „68er“ Tendenzen, etwa die Forderung nach einer „Demokratisierung“ der Kirche, gefördert hat!

Bei der Darstellung der Geschichte der EKHN von 1945 bis zum Anfang der 90er Jahre beschränkt sich Herbert „auf Schwerpunkte, die in der EKHN eine besondere Rolle gespielt und so zu ihrer Geschichte beigetragen haben.“ Wichtigstes Auswahlkriterium ist für Herbert „die Frage nach dem kirchlichen Zeugnis im öffentlichen und politischen Leben“: Wie politisch darf die Kirche sein? Auf weiten Strecken ist dann Martin Niemöller die personifizierte Antwort! Neben Amtsblättern, Synodalprotokollen und auch ad hoc beschafften Archivalien spielen Herberts Eindrücke und Wertungen eine besondere Rolle. Emotionale Verfestigungen, Erlebnis- und Kampfbilder sind eben nicht nur das Vorrecht „mancher lutherischen Theologenkreise“, die Herbert gar nicht liebt. Die Bemerkung des Bremer Historikers Immanuel Geiss, daß die Linke Mühe habe, „sich rational auf die demokratischen Umwälzungen (nach 1989) einzustellen, die ihrem anti-antikommunistischen Pathos den Boden entziehen“, gilt offenbar auch für manche linksprotestantische Kreise.

Also: Herbert auf der Seite der Sieger? Trotz aller „Höhen“ stellt sich Herbert aber auch als tief besorgter Zeitgenosse vor: besorgt darüber, daß das Erbe der BK z. B. durch die Demokratisierungsforderungen im Kontext der „1968er“ verschleudert werden könnte. Der Bogen der Indizien spannt sich bis zu Herberts Kritik an der Änderung des Grundartikels der EKHN im Zusammenhang mit einer Israel-Erklärung durch eine parlamentarische Mehrheitsentscheidung: Dies läßt Herbert mit Recht eine tiefgreifende Distanz zu den Anfängen der EKHN ahnen. Damals wurde der Grundartikel der Kirchenordnung der EKHN einstimmig verabschiedet.

Persönlich halte ich hier manche Befürchtungen Herberts für berechtigt, frage aber gleichzeitig, ob nicht wichtige Inhalte der Kirchen- und Lebensordnung, an deren Ausarbeitung Herbert beteiligt war, auf einer Fiktion beruhen, nämlich auf der schon damals nicht ausreichend reflektierten Erwartung, die von einer Minderheit im Kirchenkampf gewonnenen Vorstellungen von der Ordnung der Kirche könnten ohne weiteres auf die volksskirchliche Realität angewendet und mittels Kirchenordnungsrecht auf Dauer gestellt werden? Steitz war hier realistischer!

Zur Bekenntnisfrage in der ELKNH/ EKHN

Nach ihrem Selbstverständnis sah die BK ihr gesamtes, auch kirchenregimentliches Handeln als theologisch-bekenntnisthaft-gewissensmäßig bestimmt an. Was unter „bekenntismäßig“ bzw. unter „Schrift und Bekenntnis“ zu verstehen sei – darüber herrschte aber schon zu Beginn des „Kirchenkampfes“ kein Konsens! Vereinfacht lassen sich die Positionen so beschreiben: Für die eine ist letztlich das aktuelle Bekenntnis und nicht das historische Bekenntnis entscheidend, für die andere kann es kein aktuelles Bekenntnis ohne das (historische) Bekenntnis geben. Es ging um die Frage: Ist die Bekenntnende Kirche letztlich nur eine oppositionelle Sammlungsbewegung oder eine wirkliche Bekenntnisgemeinschaft? Als Beispiel sei auf die Kontroverse zwischen dem französisch-reformierten Offenbacher Pfarrer und späteren Mainzer Professor Dr. Wilhelm Boudriot und dem Sinner Pfarrer und späteren Oberkirchenrat D. Hans-Erich Heß hingewiesen.

Schon im Blick auf die Entstehung des Pfarrer-Notbundes hatte Boudriot von Anfang an die Befürchtung, daß hier der (gemeinsame) Protest dem Bekenntnis vorgeordnet bzw. übergeordnet werde. In einem Schreiben an Pastor Karl Immer (Wuppertal-Barmen) vom 6.8.1934¹⁷ berichtet er von einem Besuch einer Bekenntnisversammlung in Frankfurt am Main mit Präses Koch, an der er nur deshalb teilnehmen konnte, weil ihn „jemand anders mit einer Karte versehen“ hatte. „Da bin ich allerdings durch den Vortrag von Präses Koch in jeder Weise erfreut und gestärkt worden. Was aber die Frankfurter Notbund-Pfarrer zur Einleitung und zum Schluß sagten, war z. T. sehr wenig erfreulich. Der jetzt gemäßregelte Pfarrer Veidt, ein gewiß durch und durch vortrefflicher Mann, der schon im Vorjahre bei einer Offenbacher Bekenntnisversammlung über den Offenbarungscharakter der Bibel reichlich ‚modern-positiv‘ redete, bedauerte diesmal ganz außerordentlich, daß die liberalen Pfarrer Frankfurts sich in jenen Tagen von der Bekennt-

nisgemeinschaft gelöst hätten. Diese Leute, darunter Pfarrer Erich Meyer von der deutsch-reformierten Gemeinde, fanden, daß ihnen zuviel vom Bekenntnis die Rede wäre, und daß sie nicht auf die ‚Offenbarung durch die Theologie des 19. Jahrhunderts‘ so einfach verzichten könnten. Angesichts der sehr schweren Auseinandersetzungen, die wir kurz vorher in unserem reformierten Kreis deswegen hatten, konnte man diese Trennung nur begrüßen, zumal E. Meyer in Gegenwart der Brüder Hesse und Langenohl erklärte, daß diese Bischöfe (so drückte er sich aus) doch Leute wären, mit denen man ganz vernünftig reden könne. Pfarrer Veidt aber bedauerte dringend dies Ausscheiden, und seine Laien-Mitredner aus dem Bruderrat der Bekenntnisgemeinschaft für N-H erklärten noch offener, ‚daß irgendwelche theologischen Unterschiede für den Anschluß an die Bekenntnisgemeinschaft belanglos seien‘... Daß Präses Koch als Gast nicht öffentlich dazu Stellung nahm, nachdem er bereits gesprochen hatte, verstehe ich zur Not, weiß auch nicht, ob in der Nachversammlung, zu der ich ja keinen Zutritt hatte, davon geredet worden ist. Pfarrer Wallau sprach damals ein Schlußwort, das reichlich fanfarenhaft war und darauf hinauskam, wenn die Bekenntnisgemeinschaft in der DEK durchdringe, dann müsse dafür gesorgt sein, daß auch in der Kirche N-H eine solche gleich die Leitung übernehmen könne, damit nicht die Landeskirche dann von Berlin im umgekehrten Sinne unter Zwangsverwaltung gestellt werde... Und doch wäre es bei der ganzen Art der hiesigen kirchlichen Zustände u. U. viel besser, die Wunde würde einmal offen aufgedeckt, als daß zum Schein eine Bekenntnisgemeinschaft da ist, in der ausgerechnet die theologisch latitudinaristischen Elemente absolut den Ton angeben... Darum kann ich mich jedenfalls nicht damit einverstanden erklären, ohne weiteres in den Notbund überführt zu werden. Zu sagen hätte ich dort nichts. Jeder grundsätzliche Widerspruch würde nur als Störung der breiten Einheitsfront mit höchstem Mißfallen vermerkt werden. Die Bekenntnisgemeinschaft würde hierzulande überhaupt keine Rolle spielen, wenn Prälat Diehl Landesbischof geworden wäre anstelle von Dietrich. Da Dietrich seine Maßnahmen gegen Notbund und Bekenntnisgemeinschaft mit dem ‚Willen des Führers‘, also rein politisch begründet, entsteht hier zunächst eine reine Rechtsfrage, ob ein derartiger Druck von den verantwortlichen politischen Stellen gebilligt wird. Ich jedenfalls kann in der Zuweisung zum hiesigen Notbund keine wirkliche sachliche Notwendigkeit erkennen, um deretwillen ich einen ersten Konflikt auf mich nehmen könnte...“ Daß Boudriot auch Machtanprüche des Pfarrer-Notbundes befürchtete, bringt er in seinem Brief an Karl Immer¹⁸ zum Ausdruck: „Wenn es so weiter geht, wird der Not-Bund einmal beanspruchen, mit seinen ‚alten Kämpfern‘ die maßgebenden Stellen zu besetzen. Wie diese wenigstens in unserer Umgebung aussehen, habe ich leider eingangs sagen müssen.“ Eine wohl nicht ganz unrealistische Befürchtung Boudriots!

In seinem Mißtrauen wurde Boudriot auch durch den reformierten Pfarrer Hans-Erich Heß (Sinn), dem nachmaligen Ausbildungsreferenten der EKHN, bestärkt, der ihm am 29.8.1934¹⁹ schrieb: „Wir müssen m. E. auch heute daran festhalten, daß jetzt nicht die Zeit ist, *reformierte Sonderbelange* zu vertreten. Denn es geht um die ganze DEK. Und ich könnte mich unmöglich damit zufrieden geben, daß uns Reformierten gewisse Rechte zugebilligt werden, damit wir aus der Bekenntnisfront heraustreten und die Anderen sich selber überlassen... Für wen sollen die reformierten Sonderrechte innerhalb der Landeskirche N-H nach dem Entwurf in Frage kommen? Bloß für die paar wenigen Gemeinden, die auch offiziell reformiert sind? Oder auch für Gemeinden, die zwar offiziell uniert sind, aber reformierten Charakter tragen, weil sie reformierten Ursprungs sind, wie gerade unsere Dillkreisgemeinden?“ In seiner Antwort vom 31.8.1934 betont Boudriot, daß es sich hier „nicht um bloße ‚Belange‘, sondern um bekenntnismäßige Rechte und Pflichten handelt.“ Heß entgegnet am 1.9.1934: „Ich freue mich, daß wir im Grundsätzlichen einig gehen, daß ein Verhandeln mit dem derzeitigen Kirchenregiment nicht in Frage kommen kann und daß es sich bei dem vorgesehenen Schritt in Darmstadt nur um eine Anmeldung bekenntnismäßiger Rechte und Pflichten handeln soll. Allerdings frage ich mich, ob dann der Weg, den Sie gehen wollen, der richtige ist. Denn einmal darf kein Zweifel bestehen: wenn man der übrigen Kirche nicht die entsprechenden Rechte und Pflichten einräumt, so wollen wir Reformierte auch nichts haben...“

„Wir sind genau so dazu da, das Bekenntnis gegenüber unseren eigenen Leuten zu schützen wie gegenüber Herrn [Landesbischof] Dietrich“ : Das Ernstnehmen des historischen Bekenntnisses als Grundlage für das aktuelle Bekennen ist der Cantus firmus für Boudriots theologie- und kirchenpolitischen Kurs, wobei bei ihm auch seine Kenntnisse der reformierten Rechtsgeschichte und ihrer auch in der konkreten Situation theologisch geforderten Auswirkungen eine große Rolle spielen. Diese Schärfung des reformier-

ten Profils führte Boudriot zunächst in Gegnerschaft zur Landeskirche Nassau-Hessen. Sie bringt ihn aber auch in große Schwierigkeiten im Blick auf die Bekennde Kirche vor allem Dahlemitischer Prägung. In seinem Brief an Pfarrer Langenohl (Rheydt) vom 29.10.1934²⁰ heißt es: „Ich habe bei Konstituierung des Bruderrates für die Landeskirche N-H grundsätzlich ausgesprochen, daß für uns Reformierte in allen künftigen Zweifelsfragen das bekenntnismäßige reformierte Kirchenrecht den Vorrang vor dem neuwerdenden ‚evangelischen‘ haben müsse“. Im Blick auf die entstehende Bekennde Kirche argwöhnt Boudriot, daß „sehr viele Leute in ihren Reihen einen Schrecken vor der wirklichen Anwendung des Bekenntnisses“ haben.²¹ Im Blick auf die Sitzung des 1. Darmstädter Kreisbruderrates der BK in Darmstadt am 2.2.1935, an der Boudriot teilnahm, schreibt er an Pfarrer Veidt als Vorsitzenden des Landesbruderrats (LBR) Nassau-Hessen²²: „Der Vertreter des Darmstädter Kreisbruderrats wußte überhaupt bis zum Tage unserer Offenbacher Synode, bei der er mit Ihnen [Veidt!] zugegen war, nicht, daß es eine Französisch-reformierte Gemeinde in Offenbach gibt! Er hielt mich für den Pfarrer der Frankfurter Gemeinde. Der Vorsitzende des Kreisbruderrates, dem ich schriftlich die bestehende reformierte einstweilige Organisation und ihre Aufgaben dargetan hatte, zeigte sich dafür allerdings recht interessiert, gab aber auch zu erkennen, daß er dabei sich noch gar nichts Deutliches vorstellen konnte. So geht das unmöglich weiter! Ich tue natürlich an Aufklärung brüderlich in solchen Fällen, was ich kann. Aber das ist kein Ernstnehmen der konfessionellen Frage, wie sie erst wirklich in der Bekenntniskirche aufgerollt werden muß, bevor [!] man gemeinsame Dinge gemeinsam erledigt, worum ich vor allen Dingen immer bemüht bin. Was bis jetzt praktisch betrieben wird, kommt auf Restaurationspolitik hinaus. Denn wenn man keine eindeutigen Willensziele hat, siegt immer in solchen Fällen das Schwergewicht des Altgewohnten, und mag man auch hundertmal seine Schäden gekannt haben. Möchte man meine Mahnungen hören!“

Die Verfassung der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen vom 12.9.1933 bestimmte²³: „Nach dem Rechte der Deutschen Evangelischen Kirche in Verfassung und Bekenntnis verbinden sich die Evangelische Landeskirche in Hessen, die Evangelische Landeskirche Frankfurt am Main und die Evangelische Landeskirche in Nassau zu einer einigen Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen.“ Diese Formulierung bezieht sich auf die Verfassung der DEK vom 11.7.1933²⁴: „In der Stunde, da Gott unser deutsches Volk eine große geschichtliche Wende erleben läßt, verbinden sich die deutschen evangelischen Kirchen in Fortführung und Vollendung der durch den Deutschen Evangelischen Kirchenbund eingeleiteten Eini-gung zu einer einigen Deutschen Evangelischen Kirche. Sie vereinigt die aus der Reformation erwachsenen gleichberechtigt nebeneinanderstehenden Bekenntnisse in einem feierlichen Bunde und bezeugt dadurch: ‚Ein Leib und ein Geist, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater unser aller, der da ist über allen und durch alle und in allen.‘ Artikel 1 der Verfassung der DEK lautet: „Die unantastbare Grundlage der DEK ist das Evangelium von Jesus Christus, wie es uns in der Heiligen Schrift bezeugt und in den Bekenntnissen der Reformation neu ans Licht getreten ist...“

Daß im sog. „Kirchenkampf“ öfters weniger theologische als vor allem politische und kirchenpolitische Motive im Vordergrund stehen – davon ist auch Landesbischof Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich überzeugt. Am 5.12.1934 sagte er in seiner Ingelheimer Rede²⁵: „Hinter dem Kirchenstreit steckt rein gar nichts, wenn man es vom religiösen Standpunkt betrachtet...Wir müssen in der Kirche auch das Führerprinzip haben, wenn der Staat auf dem Führerprinzip aufgebaut ist... Alle Menschen müssen gehorchen. Vor allem die Beamten müssen gehorchen. Nur die Pfarrer glauben, sie brauchen nicht zu gehorchen. Aber auch in der Kirche muß gehorcht werden. Ich habe als Pfarrer immer gehorcht, auch wenn es mir nicht gepaßt hat. Oftmals bin ich aber sehr froh gewesen, daß ich nur zu gehorchen brauchte und daß ich mir über manche Dinge nicht den Kopf zu zerbrechen brauchte, sondern daß meine vorgesetzte Kirchenbehörde das für mich besorgte. Wenn man allerdings wie diese jungen Theologen den Respekt vor Vater und Mutter nicht gelernt hat, dann kann man auch als Pfarrer nicht gehorchen. Die Generation von 1918-1933 hat keinen Gehorsam gelernt. So ist nun eine richtige Meuterei, ein Pfarrerstreik ausgebrochen. 40% der Pfarrer streiken... Ich denke nicht daran zurückzutreten; da ich nicht von den Pfarrern gewählt bin, können sie mir auch kein Mißtrauensvotum aussprechen... Ich bin vom Reichsbischof ernannt, und Ministerpräsident Göring hat sein Placet dazu gegeben. Wer diese meine Auffassung nicht billigt, der hat das Dritte Reich nicht erfaßt...“

Begründete der Landesbruderrat der BK seine kirchenpolitische Tätigkeit in erster Linie theologisch, so sah Landesbischof Dietrich in seiner erwähnten Ingelheimer Rede darin eher ein theologiepolitisches, wenn nicht gar ein politisches Element im Spiel. Seine These lautet: „Hinter dem Kirchenstreit steckt rein gar nichts, wenn man es vom religiösen Standpunkt betrachtet.“ Für ihn hat die BK den Charakter einer „Sekte“, die den Bereich des Religiösen übersteigt: „Im Dritten Reich wird eine Sekte zum Sammelpunkt aller derer werden, die nichts vom Dritten Reich wissen wollen, die sich innerlich gegen die bestehende staatliche Ordnung auflehnen. Der Theologische Häuptling der Bekenntnisfront Prof. Karl Barth ... hat seit Jahren unsere jungen Theologen verbildet. Diese jungen Theologen haben wohl ein intellektuelles theologisches Wissen, aber sie haben kein Gemüt... Sie wollen die kleine Kirche, die ganz heilig ist. Aber das ist nicht im Sinne Martin Luthers...“ Im Blick auf die Behauptung der BK, „das Bekenntnis sei in Gefahr“, sagte Dietrich: „Ich habe nun gefunden, daß die meisten Pfarrer diese Bekenntnisschriften nicht einmal gelesen haben. Es kennen sie überhaupt die wenigsten evang. Christen“²⁶, eine Behauptung, die – auch nach meinen Prüfungserfahrungen – nicht gänzlich falsch sein dürfte.

Nach 1945 wurde die These von der absoluten Priorität von „Schrift und Bekenntnis“ bei den Fragen kirchlicher Neugestaltung alleinherrschend. In dem oben zitierten Brief Niemöllers an Propst Dr. Hans Böhm vom 7.10.1947 fällt allerdings auf, daß Niemöller hier für einen „Sonderweg“ der EKHN plädiert: Die EKHN sei die einzige Kirche, die der BK noch bleibe, um sie in der „Linie der BK“ zu entwickeln, „ohne daß wir auf einen lutherischen, reformierten oder unierten eigenen Weg geraten müßten.“ „In diesem Brief Niemöllers klingt viel von den Absichten der handelnden Personen bei Beratung und Beschluß der Kirchenordnung der EKHN an. Man wollte Lehren aus der Geschichte ziehen und die Erfahrungen des Nationalsozialismus nutzen, um einer bestimmten Richtung auch im Organisatorischen Ausdruck zu verleihen. Das Zitat beschreibt deshalb die Stimmung bei der Beratung der Kirchenordnung in den Jahren 1945 bis 1949 sehr präzise... Die Gruppe um Niemöller lebte ... zunehmend in dem Bewußtsein, daß andere Landeskirchen schon wieder mit starken Kirchenverwaltungen und der Festschreibung alter Strukturen aus der unmittelbaren Vergangenheit nichts gelernt hatten und die hessen-nassauische Kirchenordnung unbedingt als leuchtendes Beispiel dafür geschaffen werden mußte, daß man die Lehren aus der Geschichte gezogen hatte“ – so Stefan Ruppert.²⁷ Bei den unmittelbar nach Kriegsende einsetzenden Überlegungen um die Neugestaltung der ELKNH/ EKHN hat man auch auf Seiten der BK allerdings den Eindruck, daß „über weite Strecken dabei die theologischen Bekenntnisfragen hinter den persönlichen und kirchenpolitischen Überzeugungen“ zurücktraten. Das Nebeneinander und zum Teil auch Gegeneinander von BK und „Kirchlichem Einigungswerk“ unter Präsident Dr. Friedrich Müller spielte dabei eine wichtige Rolle. Neben dem von Müller geleiteten „Verbindungsausschuß“, der sich aus Vertretern der drei ehemaligen Landeskirchen (Hessen-Darmstadt, Nassau, Frankfurt am Main) zusammensetzte und dem auch BK-Vertreter angehörten, tagte auch der Landesbruderrat der BK weiter. Er berief einen Verfassungsausschuß zur Vorbereitung einer späteren Kirchenordnung, in dem wohl Pfarrer Dr. Alfred Adam und Rechtsanwalt Dr. Wilhelm Lueken²⁸ eine wichtige Rolle spielte. Auch wenn die „Landesbekenntnissynode“ als auch der „Verbindungsausschuß“ sich für eine Wiedervereinigung bzw. für einen Fortbestand der 1933 vereinigten drei Landeskirchen aussprachen: „Dem Leser der Quellen vermittelt sich das Bild eines Wettlaufs, in dem mehrere Persönlichkeiten versuchten, das Heft des Handelns zu behalten... Im Frühjahr des Jahres 1946 kommt es dann zur offenen Krise, weil Bekenkende Kirche und amtliche Kirchenleitung Ansprüche auf die Macht in der Landeskirche erheben. Auf einer Tagung der Bekenntnenden Kirche vom 10.-18. Juli wird dann ein von dem Lutheraner [Alfred] Adam erarbeiteter Verfassungsentwurf diskutiert...“²⁹ Es handelte sich um den Kirchenordnungsentwurf der BK vom 12.7.1946, der dann den Beratungen des Verfassungsausschusses der EKHN zugrundegelegt wurde.

Der Kirchenordnungsentwurf der BK Nassau-Hessen vom 12.7.1946

Der vom „Theologischen Amt“ und vom Verfassungsausschuß der BK bearbeitete, von der Landesbekenntnissynode gebilligte und vom Landesbruderrat veröffentlichte „Entwurf der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche in Nassau-Hessen, beschlossen von der Bekenntnissynode der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen am 12. Juli 1946“³⁰ geht – nach eigenem Bekunden – ausdrücklich „von der Bekenntnenden Kirche“, also von einer bestimmten kirchenpolitischen Gruppe aus. Das Ziel ist „eine rechte Ordnung der Kirche, welche die Gemeinden im rechten Gehorsam gegen den Auftrag des Herrn der Kir-

che fordert. Alle Einzelbestimmungen sollen diesem obersten Ziele dienen.“ Auch wenn der Entwurf – wenigstens theoretisch – eine Offenheit signalisiert, die es erlaubt, noch andere theologie- und kirchenpolitische Vorstellungen in die Diskussion einbringen zu können: Bei den Beratungen im Verfassungsausschuß setzten sich die BK – Vorstellungen durch! In seinem Beitrag „Theologische Lehre und kirchliche Gemeinschaft in Hessen“³¹ hat Heinrich Steitz in seiner bekannten vornehmen Art diese von der BK betriebene hermeneutische Engführung bzw. Vorsteuerung kritisiert: „Unsere [= Steitz] Bemerkungen erheben nicht den Anspruch, Gründe der Heiligen Schrift gegen Grundhaltung oder einzelne Bestimmungen der KO vorzubringen. Deshalb tragen diese Darlegungen auch nicht kirchlich verpflichtenden Charakter. Wir glaubten, lediglich Ergebnisse hessischer Kirchengeschichtsforschung in den Dienst der Sache stellen zu dürfen. Wenn dadurch Steine oder Steinchen, die hindernd im Wege lagen, beseitigt werden, so möge man das als unscheinbaren brüderlichen Dienst werten.“ Die BK war hier anderer Meinung!

Eine weitere Voraussetzung des „Kirchenordnungs-Entwurfs“ der BK ist die auf der gleichen Tagung der Bekenntnissynode beschlußmäßig festgestellte kirchenpolitische Grundauffassung der BK, daß die (sonst theologisch bekämpfte und rechtlich für illegitim gehaltene) ELKNH auch nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus rechtlich noch fortbestehe und die früheren Teilkirchen Hessen[-Darmstadt], Nassau und Frankfurt am Main seit 1933 nicht mehr bestehen.³² Daß hier kirchenpolitische Motive (und nicht historische und rechtliche Überlegungen) die entscheidende Rolle spielten, geht auch spiegelbildlich aus einer Stellungnahme der Vorsitzenden der Vorläufigen Kirchenleitungen in Nassau (Bischof August Korthauer) und Hessen (Präsident Friedrich Müller) zu dem „Entwurf“ hervor³³, in der es heißt: „Um ihrer Eigenart willen muß den Evangelischen Kirchen in Hessen und (in) Nassau, insbesondere auch um des Bekenntnisstandes willen, eine gewisse Selbständigkeit im Rahmen der Gesamtkirche belassen werden. Dasselbe gilt für Frankfurt.“ Genau dies fürchteten die BK und auch Niemöller wie der Teufel das Weihwasser!

Weiter spielen hier geschichtsphilosophische und theologiepolitische Voraussetzungen eine wichtige Rolle. Die BK war dem 18. und 19. Jahrhundert nicht wohl gesonnen. Der „Entwurf“ und später dann der Grundartikel der KO der EKHN von 1949 greifen deshalb direkt auf die Alte Kirche und die Reformation zurück. Vor allem das Gedankengut der Aufklärung habe – neben dem Völkischen – 1945 zur Katastrophe geführt. Deshalb müsse die Gestaltung der Kirche im Grunde neu beginnen.

Der BK-Entwurf von 1946 betont weiter, daß die neue Ordnung ausdrücklich als „Kirchenordnung“ nach „Schrift und Bekenntnis“ aufgestellt werden soll, was auch eine Kritik am liberalen Kirchenverfassungsdenken bedeutete: „Der Vorspruch zur Kirchenordnung [= Grundartikel] ist deshalb in gleicher Weise für die Ordnung der Gemeinde wie des Amtes maßgebend, unbeschadet der Freiheit, in den Gemeindeordnungen darüber hinaus dem besonderen konfessionellen Charakter der Gemeinde und in der Ordinationsordnung der besonderen konfessionellen Bindung des Ordinanden gerecht zu werden. Wichtig ist der Grundsatz eines ständigen Miteinanders und Gegenübers von Gemeinde und Amt. Keines von beiden darf auf Kosten des anderen überbetont werden. Daraus folgt, daß auf allen Stufen des kirchlichen Aufbaus dieses Beieinander von Gemeinde und Amt zum Ausdruck kommen muß...“

Was diesen später „Grundartikel“ genannten „Vorspruch“ anbelangt, so lautet er nach dem Text des „Entwurfs“: „Entsprechend dem Grundsatz, daß die Kirche in Sachen der Kirche, ihrer Lehre und Ordnung allein zu urteilen und zu entscheiden berufen ist, gibt sich die Evangelische Kirche in Nassau-Hessen folgende Ordnung:

Die Evangelische Kirche in Nassau-Hessen steht in der Einheit mit der *einen*, heiligen, allgemeinen apostolischen Kirche Jesu Christi, die überall dort ist, wo das Wort Gottes lauter verkündigt und die Sakramente recht verwaltet werden.

Sie bezeugt ihren Glauben gemeinsam mit der alten Kirche durch die altkirchlichen Symbole: das Apostolicum, das Nicänum und das Athanasianum. Mit der Anerkennung der reformatorischen Bekenntnisse in ihren Gemeinden, bei denen unbeschadet ihres konfessionellen Charakters die Augsburgische Konfession allgemeine Geltung gewonnen hat, bezeugt sie: Sie ist einig in der Bindung an den Weg der Väter der Reformation, insbesondere an die ihnen wiedergeschenkte und sie miteinander verbindende Erkenntnis, daß allein Jesus Christus unser Heil ist, offenbart allein in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments, dargeboten allein aus Gnaden, geschenkt allein durch den Glauben.

Sie weiß sich gerufen, diesen Weg in rechter Auslegung der Heiligen Schrift und damit in rechtem Gehorsam gegen die kirchlichen Bekenntnisse weitergehen zu müssen.

Sie steht deshalb auf dem Boden der ‚Theologischen Erklärung von Barmen‘ als auf dem uns zur Abwehr der Irrtümer unserer Zeit geschenkten Worte und weiß sich für ihren Dienst und für ihre Ordnung daran gebunden.“

In den beigegeführten „Erläuterungen“ wird hier auf das „unübertroffene Beispiel“ der althessischen Kirchenordnung von 1566, die unter Philipp dem Großmütigen für die hessische Kirche ausgearbeitet und in Kraft gesetzt wurde“, hingewiesen. „Da die nassauischen Grafen, soweit sie lutherisch waren, die Grundzüge dieser Kirchenordnung übernahmen, hat diese Kirchenordnung das kirchliche Leben des überwiegenden Teils der Gemeinden von Oberhessen, Süd-Nassau und Starkenburg bestimmt. Die innere Gemeinschaft der Gemeinden unserer Kirche ruht zu einem großen Teil auf dieser gemeinsamen Grundlage ... und gibt den gemäßigt lutherischen Charakter, den die Kirchen unserer hessischen Länder bis heute behalten haben, in deutlicher Weise wieder.“

Alfred Adam³⁴ hat in einem längeren Artikel die Bekenntnisstände in den einzelnen Territorien Nassau-Hessens untersucht und im Blick auf das 16. Jahrhundert als „Gesamtergebnis“ festgestellt: „Die Augustana ist das Grundbekenntnis der evangelischen Kirchen in Nassau-Hessen zusammen mit der Auslegung, die sie in der Apologie erfahren hat.– Der kirchliche Lehrbegriff ist für die Lutheraner in einer Reihe von Schriften niedergelegt, deren Abgrenzung für die einzelnen Gebiete wechselt: Schmalkaldische Artikel, Luthers großer und kleiner Katechismus, zuweilen auch die Confessio Lutheri, Melanchthons loci, Wittenberger Konkordie von 1536, Melanchthons Confessio saxonica (Articuli bavarici), Examen ordinandum. Die Lehrdarlegungen der Kirchenordnungen zählen durchaus in diese Reihe. – Der kirchliche Lehrbegriff der Reformierten ist im Heidelberger Katechismus umschrieben.“ Kirchenpolitisch sind für Adam folgende Grundlinien wichtig: „Hessen hielt an seiner mittleren Linie fest, an dem Geist der Milde und Überbrückung“, und: „In Hessen hat sich eine feste Tradition bilden können, zwar nicht eines ausgeprägten Luthertums, wohl aber einer ausgeprägten konservativen Kirchlichkeit.“ Adam kommt zu dem Schluß: „Auf Grund der dargelegten Lage für Nassau-Hessen wird vorgeschlagen, die Heilige Schrift, die drei altkirchlichen Symbole und die Augsburgische Konfession als Bekenntnisstand der Evangelischen Kirche in Nassau-Hessen zu erkennen und in die neue Kirchenordnung aufzunehmen.“

Diese kirchenpolitische Absicht läßt allerdings den Verdacht aufkommen, daß hier ein harmonisierendes Verfahren angewandt und daß Historie in den Dienst der Kirchenpolitik gestellt wird. Hier war es vor allem Heinrich Steitz, der dieses Bild kritisch hinterfragt hat! Wenden wir uns zunächst kurz noch einmal seinem Gesamtbild von der hessischen Kirche³⁵ zu!

„Hessen nahm bei der ersten evangelischen Lehrfestsetzung eine eigentümliche Stellung ein. Der Landgraf zählte [zwar] zu den Confessions-Verwandten, fühlte sich aber nicht gebunden und führte in der hessischen Kirche die Augustana nicht als verpflichtendes Bekenntnis ein... Sein Streben zielte auf Lehreinheit, die 1536 in der Wittenberger Concordie erreicht ward. Die Abendmahlslehre der Augustana fand darin Bucerisch-Melanchthonische Umdeutung. Unter dem Namen Concordia Bucerii wurde diese Bekenntnisschrift als erste in Hessen eingeführt.“ Die Augustana wurde erst 1537 in Hessen zur kirchlichen Lehrgrundlage erklärt, „freilich nur mit der einschränkenden Erklärung der Wittenberger Concordie von 1536.“ Im Blick auf Hessen gehören für Steitz Augustana, Apologie und Wittenberger Concordie wesentlich zusammen, was auch frömmigkeitsgeschichtlich von Bedeutung ist: „Die hessische Kirche steht im Reformationsjahrhundert einzigartig da. Ihre Lehrgrundlage ist weit gefaßt, so daß sie eine Lehreinheit aller evangelischen Richtungen abgeben konnte. Diese Entwicklung hatte Philipp der Großmütige herbeigeführt, für den das kirchliche Allgemeinwohl als die politische Seite im Vordergrund stand, und der in der Lehrfestsetzung zum Nachgeben bereit war. Bucer bildete in den Jahren 1538-1540 die Eigenart der hessischen Kirche heraus. Ihr Wesen liegt darin, daß sie nicht die Lehre, sondern die Seelsorge in den Mittelpunkt kirchlichen Handelns stellte. So zeigt die hessische Kirche sich in ihrer ersten Ausprägung als eine evangelische Seelsorgekirche.“ (S. 39) Dieses wesentlich mit Wilhelm Diehl übereinstimmende Bild von der hessischen Kirche bestimmte dann auch das kirchenpolitische Handeln von Steitz! Er stand dem „Einigungswerk“ nahe! Sein Fazit: „In vier Jahrhunderten zogen drei Formen evangelischen Kirchentums an uns vorüber; evangelische Seelsorgekirche, lutherische Bekenntniskirche und evangelische Kirchen-

gemeinschaft.³⁶ Auch die dritte Form ist zur geschichtlichen Tatsache geworden. Wir stehen mitten im Werden einer neuen Kirche. Sie muß an die Überlieferung der hessischen Kirchenväter anknüpfen und wird auch das, was sie als Eigenart im Zeitalter der lutherischen Bekenntniskirche herausbildete, übernehmen. Sie bleibt aber dabei nicht stehen, nur Wertvolles aus der Vergangenheit zu retten, sondern sie geht mit der Entwicklung vorwärts und ringt nach neuer Gestaltung.“

Aus den kritischen Bemerkungen von Steitz bezüglich des Kirchenordnungsentwurfs der BK von 1946 sei auf folgende Punkte aufmerksam gemacht:

Steitz kritisiert (wie auch Ludwig Clemm) die höchst unklare Verwendung der Begriffe „Kirchenordnung“ und „Kirchenverfassung“, die je ihre eigene Geschichte und ihren eigenen Bedeutungsinhalt haben. „Kirchenordnung ist etwas anderes als Kirchenverfassung... Es ist nicht möglich, eine Verfassung als Kirchenordnung (KO) aufzustellen... Das Wesen einer KO leiten wir von althessischen Vorbildern ab. Die Kirchenordnung enthält im ersten Teil (credenda) die Vorschriften über kirchliche Lehre, im zweiten Teil (agenda) die Anleitungen zum kirchlichen Leben. Als die Kirche noch kein eigenständiges Recht hatte, regelten Gesetze der weltlichen Obrigkeit die Verfassungsfragen... Die Linie althessischer KO setzte sich fort in den Lehrbestimmungen der rheinhessischen Vereinigungsurkunde von 1822 und dem hessischen Ordinationsformular von 1860 einerseits (credenda), sowie im hessischen Kirchenbuch von 1903/04 andererseits (agenda)... Die Kirchenverfassungen im 19. Jahrhundert lösten die ehemaligen staatlichen Verfassungsbestimmungen über die Kirche ab und schufen ein eigenes kirchliches Recht. Die KO 1946 bleibt in dieser Entwicklung, ist also ihrem Wesen nach Verfassung. Wir vermögen die Frage nicht zu beantworten, weshalb die Verfassung unter dem Namen Kirchenordnung erscheint...“ (S. 46)

Sodann stellt Steitz die Frage, warum „gerade die KO von 1566 eine so hervorragende Stellung einnehmen soll“ (S. 46), blieb sie doch ein Stückwerk und wurde so nicht in Kraft gesetzt: „Wir Hessen können von der althessischen Kirchenordnung von 1566 nur lernen, daß sie von den zeitgenössischen Theologen für unbrauchbar erklärt wurde. Man wird uns sogleich die Frage vorlegen, welche KO denn für uns entscheidende Bedeutung habe? Darauf antworten wir: alle, die in Hessen zur Rechtsgrundlage erhoben wurden, jede in ihrer besonderen Eigenart, aber keine als allein überragend. Wir können unser Rechtsdenken nicht an einer Urkunde der geschichtlichen Entwicklung ausrichten, sondern wir überschauen den gesamten Weg, den unsere Väter in den abgelaufenen Jahrhunderten zurücklegten. Deshalb nehmen wir die gesamte Verfassungsentwicklung in Hessen zur Grundlage unserer jetzigen Entscheidung!“ (S. 47)

Weiter merkt Steitz kritisch an, daß im „Entwurf“ für die Gemeinde der Bekenntnisstand in zweifacher Hinsicht verankert ist: „Einmal hat die Landeskirche ein Bekenntnis, das allgemein evangelischen Charakter trägt und als evangelisches Grundbekenntnis für lutherische, reformierte und unierte Gemeinden bindend ist, und zum anderen besitzt die Gemeinde ein besonderes Bekenntnis, das den lutherischen, reformierten oder unierten Charakter näher erläutert. Die Bekenntniszweiheit gilt auch für die Ordination.“ (S. 47)

Daß auch hier wieder eine kirchenpolitische Verzweckung der Historie verborgen ist, hat Steitz natürlich erkannt, erwähnt dies aber etwas verklausuliert! „Diese Auslegung des Begriffs ‚Bekenntnis‘ ist für die hessische Kirche neu. In Hessen galt bis dahin die Auffassung, daß der evangelische Bekenntnisstand nur in lutherischer, reformierter oder unierte Prägung gegeben sei. Deshalb fand die Kirche im 19. Jahrhundert kein verbindendes Bekenntnis, sondern gestaltete sich als Bund von Bekenntnisgemeinden.“ (S. 47) Die Lösung der KO 1946, wonach sowohl Gemeinde als auch Kirche ein Bekenntnis haben sollen, führt für Steitz gerade nicht zur Überwindung der Bekenntnisnot! „Im ‚Vorspruch‘ zur KO 1946 wird das evangelische Grundbekenntnis erläutert. Ausgangspunkt der Lehre ist Jesus Christus, offenbart allein in der Heiligen Schrift. Gültige Bekenntnisse sind die drei altkirchlichen Symbole und die Augsburger Konfession, von der behauptet wird, daß sie – unbeschadet des konfessionellen Charakters der Gemeinden – allgemeine Geltung gewonnen hätte. Für die hessische Kirche trifft das nicht zu... In Hessen galt die Invariata [von 1530] nur mit der Erläuterung durch die Wittenberger Konkordie... Die im 19. Jahrhundert im Großherzogtum Hessen zusammengeschlossenen evangelischen Gemeinden haben deshalb teilweise die Invariata, teilweise die Variata als Bekenntnisgrundlage, zu einem wesentlichen Teil allerdings die Invariata mit Wittenberger Concordie.“ (S. 47) Noch entschiedener widerspricht Steitz auf S. 50: „Hier ist der

Versuch unternommen, eine gemeinsame Lehrgrundlage für lutherische, reformierte und unierte Gemeinden zu finden und zu einem ‚Grundbekenntnis‘ niederzulegen. Dabei wird eine der hessischen Kirchengeschichtsforschung widersprechende Darstellung gegeben. Es trifft nicht zu, daß Philipp der Großmütige durch Unterzeichnung der Augustana 1530 der hessischen Kirche das grundlegende Bekenntnis gegeben hätte... Erst 1537 wurde die Augustana – aber nur im Verein mit Wittenberger Konkordie – zur gültigen Bekenntnisschrift in Hessen erklärt. Der Satz [in den „Erläuterungen“] ‚In kirchenrechtlicher Hinsicht unterliegt die Tatsache keinem Zweifel, daß die Augsburgische Konfession von 1530 die Grundlage des evangelischen Bekenntnisstandes unserer Kirche ist‘, enthält einen Irrtum. Das ‚milde Luthertum‘ der hessischen Kirche zeichnet sich doch gerade dadurch aus, daß nie die Invariata allein Lehrgrundlage war, sondern daß entweder Invariata mit Wittenberger Konkordie oder aber Variata die Lehrgrundlage der hessischen Kirche bezeichneten.“ Ja: „Die ‚Augsburgische Konfession‘ ohne nähere Bezeichnung zu nennen, bedeutet eine Befürwortung der aufklärerischen Bekenntnisverflachung.“ (S. 50) Gerade dies nahm die für „das Bekenntnis“ eintretende BK aber in Kauf, um ihr kirchenpolitisches Ziel, die EKHN als „eine“ Kirche (und nicht als ein „Kirchenbund“ oder „Bund bekenntnisbestimmter Gemeinden“) auszuweisen, in Kauf!

Weiter: „Der Vorspruch zur KO 1946 setzt die Theologische Erklärung von Barmen als Bekenntnis fest. Nach hessischem Kirchenrecht ist der Weg nicht gangbar. In Sachen Kultus und Lehre kann keiner Gemeinde wider ihren Willen nichts aufgedrungen werden. Soll die Theologische Erklärung von Barmen in Hessen zur Bekenntnisschrift erhoben werden, so müssen darüber die Gemeinden entscheiden.“ (S. 47)

Sodann lehnt Steitz die Einflüsse, die von Hermann Diems Schrift „Restauration oder Neuanfang in der evangelischen Kirche?“ ausgehen und zur Geringschätzung der kirchlichen Verwaltung anleiten, ab. (S. 49)

Fazit: Für Steitz braucht die ELKNH eine Kirchenordnung und eine Kirchenverfassung, wobei mit den Arbeiten zur Kirchenordnung (Lehrgrundlage, Bekenntnisstand, Ordnung des Gottesdienstes, Amtshandlungen, Kirchenzucht) einzusetzen ist.

Demgegenüber vertraten die Bekenntnissynode und der Landesbruderrat der BK Nassau-Hessen einen genau entgegengesetzten Kurs! Der von der BK erarbeitete Kirchenordnungsentwurf wurde gerade auch als eine kirchenpolitische Waffe verstanden, um die Vorstellungen der BK, die „neue Kirche“ durchzusetzen. Auf der Sitzung der Landesbekenntnissynode vom 8.-10.4.1946 erklärte Otto Fricke unter Hinweis auf den durch Martin Niemöller reaktivierten Reichsbruderrat der BK: „Der Reichsbruderrat hat ... klar gemacht, daß die BK die Mitte der Evangelischen Kirche ist, die Kerngemeinde. Hier fallen die Entscheidungen... Der Landesbruderrat [Nassau-Hessen] hat entsprechend gehandelt. So ist auch der Verfassungsentwurf gemeint...“ Auf der gleichen Synodaltagung erklärte Pfr. Erich Heß (Sinn): „Die [Landesbekenntnis-]Synode muß sich zu dem alleinigen Organ der Landeskirche Nassau-Hessen erklären. Die Vorläufigen Leitungen sind an die Landesbekenntnissynode gebunden. Sonst sind sie nicht autorisiert, im Namen der Kirche zu reden und zu handeln. Auch das ist ein Notrecht, das aber statuiert werden muß. Für die Zukunft sind ganz klare Forderungen nötig: Die Vorläufigen Leitungen dürfen nicht zu einem Definitivum werden, auch nicht die Dreigleisigkeit, in der gefahren wird...“ Dies greift der Synodale Martin Niemöller auf: „...Eine Vorläufige Leitung kann nicht anerkannt werden, solange sie nicht eindeutig auf der Linie von Barmen steht. Das ist der Ausgangspunkt für alles und muß klargestellt sein, ehe z.B. der Verfassungsentwurf angepackt werden kann... Die Synode muß sich als Leitung der Kirche fühlen, wenn wir noch auf Barmen und Dahlem stehen. Die Vorläufigen Leitungen in Hessen und Nassau sind keine Kirchenleitungen.“

In der Vorläufigen Leitung für Nassau versuchten die BK-Vertreter (Antrag Pfr. Karl Veidt), Barmen 1534 als eine grundlegende Erklärung durchzusetzen. Am 3.4.1946 kam es dann zu folgendem Kompromiß: „Die ‚Vorläufige Leitung‘ stellt fest, daß es sich bei der ‚Barmer Erklärung‘ nicht um ein Bekenntnis im Sinne der allgemeinkirchlichen oder reformatorischen Bekenntnisse handelt. Sie stellt aber weiter fest, daß die kirchliche und theologische Bedeutung der ‚Barmer Erklärung‘ über eine synodale Erklärung im herkömmlichen Sinne weit hinausgeht. Die ‚Barmer Erklärung‘ ist aufzufassen als eine theologische Erklärung, die das kirchliche Bekenntnis in dem Entscheidungskampf zwischen Kirche und Nationalsozia-

lismus so zum Ausdruck gebracht hat, wie die Lage der Kirche es in einer Stunde kirchengeschichtlicher und geschichtlicher Entscheidung erforderte. Die ‚Barmer Erklärung‘ hat dem Kampf der Kirche gegen die Politisierung der Kirche und gegen die deutsch-christliche Irrlehre Grundlage und Richtung gegeben. Sie ist nicht als dogmatische Bindung, sondern als biblische Auslegung der im Raum der Kirche geltenden Bekenntnisse und damit als eine Entscheidung von bleibender Bedeutung aufzufassen. Sie wird in diesem Sinne ausdrücklich von der ‚Vorläufigen Leitung‘ der ‚Ev. Kirche in Nassau‘ anerkannt. Die ‚Vorläufige Leitung‘ übermittelt hiermit den Dekanaten den Wortlaut der Barmer Erklärung mit der Auflage, sie in Pfarrer-Konferenzen zum Gegenstand gründlicher Erörterungen zu machen und der ‚Vorläufigen Leitung‘ das Ergebnis der Beratungen mitzuteilen.“ Mit ähnlichen Argumenten gelang es dann der BK, „Barmen“ in den Grundartikel der KO von 1949 hineinzubringen! „Barmen“ erreichte geradezu Denkmalstatus als protestantischer „lieu de mémoire“, um der kirchlichen Vergangenheit zu gedenken, um sie moralisch-politisch zu „bewältigen“; das Monument ‚Barmen‘ (Barmer Theologische Erklärung vom 31.5.1934) galt als theologisches und erinnerungspolitisches Heiligtum schlechthin!

Auf dem Weg zur „Ordnung der EKHN“ von 1949

Spätestens mit dem plötzlichen Tod von Präsident Dr. Friedrich Müller am 15.9.1947 und mit dem Friedberger Kirchentag vom 30.9.1947 war der kirchen- und theologiepolitische Machtkampf entschieden. Man wählte dort Niemöller zum Kirchenpräsidenten der EKHN, setzte eine Kirchenleitung und einen Verfassungsausschuß mit einer Mehrheit von Mitgliedern der BK ein.

Bei den Beratungen des Verfassungsausschusses, der zwischen dem 14.10.1947 und dem 22.4.1949 insgesamt 34 Mal tagte und bei geringfügig wechselnder Besetzung etwa 12 Mitglieder hatte (Ständige Mitglieder: Martin Schmidt [Vorsitzender], August Dell, Karl Herbert, C. Knauss, Walter Kreck, Heinrich Steitz [meistens Protokollführer], Martin Niemöller, Alfred Adam, K. Beck, Paul Guyot, (RA) Wilhelm Lueken, Wilhelm Jannasch, Chr. Gutberlet) und in dem die Mitglieder der BK deutlich in der Mehrheit waren, bedeutete die Tatsache, daß man jetzt an einer Kirchenordnung für das gesamte Kirchengebiet Hessen und Nassau arbeitete, auch eine Ausweitung des Gestaltungsspielraums; historische Vorbilder in den ehemals selbständigen Landeskirchen traten naturgemäß zurück.³⁷

Auf die in umfangreichen, meist von Steitz geführten Protokollen dokumentierte Arbeit des Verfassungsausschusses kann hier nur an einzelnen Beispielen eingegangen werden.

In seiner 2. Sitzung am 11./12.11.1947 beschloß der Verfassungsausschuß: „Der Entwurf einer ‚Kirchenordnung der Evangelischen Kirche in Nassau-Hessen‘, vorgelegt von der Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche Nassau-Hessen, wird zur Grundlage der Beratungen erklärt.“

Bei den Beratungen über den „Bekenntnisvorspruch“, für den Niemöller in Anlehnung an die Bezeichnung „Grundordnung“ der EKD den Namen „Grundartikel“ vorschlug, hatte Adam sich dem Vorschlag von Friedrich Heinzerling³⁸ angeschlossen. Dagegen polemisierte Walter Kreck: „Kreck erachtet die ausgeprägte lutherische Form des Heinzerlingschen Vorschlags als unzureichend für unser Kirchengebiet“; „Niemöller stellt den Bekenntnisvorspruch der BK-Kirchenordnung als die beste Lösung für Hessen und Nassau heraus.“

Bei den Beratungen hatte Steitz geltend gemacht, „daß die Wendung ‚...die überall dort ist, wo das Wort Gottes lauter verkündigt und die Sakramente recht verwaltet werden‘ in gleicher Wortfolge in Artikel 1 wiederkehrt. Aus sprachlichen Gründen empfiehlt er, die Wendung an einer Stelle zu streichen. Niemöller erklärt dagegen, daß diese Wendung nicht häufig genug in der Ordnung angeführt werden könne.“

„Schwierige Beratungen“ gab es im Blick auf den genannten, letztlich auf im Sinne der kirchenpolitischen Ziele der BK interpretierten reformierten Prämissen beruhenden Einwand von Kreck: „Kreck erhebt Bedenken gegen die Nennung der Wittenberger Konkordie, Adam und Steitz wollen genaue Nennung der Bekenntnisschriften mit Jahreszahlen und erklären sich für die klare Bezeichnung des Bekenntnisstandes der Kirche. Guyot fordert die Einheit in der Mannigfaltigkeit und sieht die Festlegung des kirchlichen Bekenntnisses als Hemmnis an. Niemöller wünscht nicht die feste Bekenntnisformulierung der Kirche. Knauß und Adam sind als Lutheraner, Kreck als Reformierter gegen diese Form. Steitz bezeichnet sie als unklar.“

Steitz ist auch gegen eine Bekenntnisschreibung in theologischen und religiösen Sätzen, weil sie eine Verkürzung des reformatorischen Bekenntnisses bedeutet. Gemeint ist hier wohl das „vierfache Allein“ (s.u.).

Was die Aufnahme der „Theologischen Erklärung von Barmen“ in den Grundartikel anbelangt, so ist Steitz dagegen, „weil die Einführung einer neuen Bekenntnisschrift nach hessischem Kirchenrecht nur durch die Gemeinden, nicht durch die Kirche, erfolgen kann. Nach Erklärung von [Präsident] Theinert ist durch den Zusammenschluß der drei Kirchen in Friedberg das Recht der Teilkirchen nicht aufgehoben worden. Demnach müssen die hessischen Gemeinden entscheiden, ob die theologische Erklärung von Barmen im Grundartikel zu nennen ist. Guyot und Niemöller erklären, daß die theologische Erklärung von Barmen auf anderer Stufe stehe, als die reformatorischen Bekenntnisse. Aus der Tatsache, daß die Kirche den Weg in rechter Auslegung der Heiligen Schrift weitergehen müsse und wolle, ergäbe sich zwangsläufig, daß die Kirche über die Einführung der Theol. Erklärung von Barmen zu entscheiden habe und nicht die Gemeinden.“ Auch hier wird von Niemöller und seinen Mitstreitern kirchenpolitisch argumentiert und entschieden!

Bei der Abstimmung über den Grundartikel in der ersten Lesung stimmen Schmidt, Dell, Guyot und Herbert dafür. Kreck, Adam und Knauß enthalten sich. Steitz stimmt dagegen.

Bei der zweiten Lesung des Grundartikels in der 19. Sitzung des Verfassungsausschusses am 21.9.1948 tritt die kirchenpolitische Argumentation noch deutlicher hervor. Martin Schmidt faßt die inzwischen eingegangenen verschiedenen Stellungnahmen so zusammen: „Bei Durchsicht der verschiedenen Stellungnahmen stelle ich fest, daß zwei Vorschläge auflösende Tendenzen zeigen: Die GKE [Gemeinschaft für Kirchliche Erneuerung] will drei Konfessionskirchen, der Bund für Entschiedensten Protestantismus drei Territorialkirchen.“ Demgegenüber formuliert er als das Credo der BK: „Wir wollen eine Kirche, aber keine konfessionellen oder territorialen Gliederungen.“ Dagegen wehrt sich Steitz: „Die Auslegung, die der Vorsitzende [= Martin Schmidt] der Eingabe der Gemeinschaft für Kirchliche Erneuerung gab, ist sachlich nicht zutreffend. In dem Vorschlag steht nichts von drei Konfessionskirchen. Wenn es im Vorschlag nicht steht, darf man es auch nicht hineinlesen. Auch Adam hat die Eingabe der GKE nicht richtig ausgelegt. Er hat statt des Wortes ‚Gemeinden‘ von sich aus ‚Kirchen‘ gesetzt und damit den theologischen Inhalt völlig verdreht. Im Vorschlag der GKE wird von dem Tatbestand ausgegangen, daß in unserem Kirchengebiet nach der Bekenntnisbestimmung hin lutherische, reformierte und unierte Gemeinden vorhanden sind. Auf Grund dieses tatsächlichen Befundes wird theologisch die Frage erwogen, in welcher Weise in einem evangelischen Kirchentum konfessionsverschiedene Gemeinden unter Wahrung ihrer Glaubensbindungen wahrhaft Gemeinschaft finden können. Die Lösung, die im Vorschlag der GKE dargeboten wird, ist keine neuartige, sondern die im gesamten deutschen Protestantismus geübte. Bekenntnisverschiedene Gemeinden bilden zusammen eine Kirchengemeinschaft; bekennnisgleiche bilden eine Kirche. Von diesen Tatsachen geht der Vorschlag der GKE aus und denkt sie folgerichtig durch. Eine derartige Darlegung als ‚theologisch nicht durchdacht und in den Konsequenzen nicht überlegt‘ [Steitz zitiert hier Adam!] zu bezeichnen, finde ich abwegig.“ Während Schmidt, wie zitiert, kirchenpolitisch argumentiert, beschwert sich Adam auf der 20. Sitzung am 29.9.1948 über die Protokollführung von Steitz: „Adam bittet darum, daß künftig bei der Protokollführung darauf geachtet werde, daß die Ausführungen von Steitz nicht ausführlicher behandelt werden als die der anderen.“

In der Sitzung am 21.9.1948 wendet sich Kreck wieder gegen eine Aufnahme der Wittenberger Konkordie in den Grundartikel: „Es ist nicht ganz wahrhaftig, wenn wir die Wittenberger Konkordie in den Grundartikel aufnehmen. Es gibt viele Gemeinden, die die Wittenberger Konkordie nicht angenommen hatten. Die Wittenberger Konkordie weist eine starke Tendenz zur lutherischen Abendmahlslehre auf. Wir können aber auch nicht von der Augsburgischen Konfession von 1530 sprechen. Bei der allgemeinen Nennung der ‚Augsburgischen Konfession‘ ohne Jahreszahl kann man sowohl Invariata als auch Variata verstehen. Daß wir in der Abendmahlslehre nicht einig sind, ist nicht zu leugnen. Das sage ich nicht nur für die Reformierten, sondern auch für die Nassauer; denn im Nassauischen Unionskatechismus wird nicht die lutherische Abendmahlslehre gelehrt.“ Niemöller betont die kirchenpolitische Seite: „Die Frage der Bekenntnisbestimmung im Grundartikel hat auch eine kirchenpolitische Seite. Wenn wir die Augsburgische Konfession im Grundartikel nennen, ist die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau eine Kirche Augsburgi-

scher Konfession. Damit haben wir zu den lutherischen Kirchen eine innere Beziehung. Wir haben eine seelsorgerliche Aufgabe am Luthertum der Welt. Ich möchte vermeiden, daß das Luthertum sich zu einer Sekte [!] entwickelt. Es ist eine berechnete Kirchenpolitik, wenn wir der Augsburgischen Konfession wieder harmlos entgegentreten. Wir haben wohl im Artikel X eine schroffe Abendmahlslehre, diese jedoch nicht, um damit gegen die reformierten Brüder zu kämpfen. Wenn wir im Grundartikel die Augsburgische Konfession erwähnen, dann wollen wir damit erklären, daß wir eine Kirche Augsburgischer Konfession, eine lutherische Kirche sind, die aber damit nicht sagen will, daß sie gegen Calvin ist!“ Ob daraufhin Kreck's Vorschlag ironisch gemeint ist: „Ich möchte anregen, daß in einer Fußnote zum Grundartikel vermerkt wird: Es wird von daher nicht verwehrt, die Abendmahlslehre Calvins zu lehren“? Adam ist nicht deutlich, weshalb Kreck „gegen die Wittenberger Konkordie streitet. Diese ist in einem Teil unseres Kirchengebiets in Geltung gekommen und begründete damit das ‚milde Luthertum‘. Bei uns galt nicht das Konkordienbuch, das die Reformierten verdammt. Mit der Wittenberger Konkordie ist ja hinsichtlich der Abendmahlslehre praktisch die Variata gemeint.“ Herbert stimmt dem zu: „Unser Anliegen beim Erwähnen der Wittenberger Konkordie war dies: Wir wollten sagen, wie wir die Augustana verstehen.“ Steitz bezieht sich auf Kreck: „Wenn wir die Augustana ohne Jahreszahl hinsetzen und zweierlei Deutung zulassen, so ist durch die Nennung dieser Bekenntnisschrift keine Einheit im Kirchentum bekenntnismäßig gegeben. Die Lutheraner verstehen darunter die Invariata und erklären, daß für sie die Variata unannehmbar ist nicht allein wegen der Abendmahlslehre, sondern auch wegen des Synergismus u.a. Die Reformierten nehmen unter der im Grundartikel angeführten Bekenntnisschrift die Variata und erklären, daß für sie die Invariata unannehmbar sei – nicht allein wegen der Abendmahlslehre. Das eine Wort bezeichnet also keine einheitliche Bekenntnisschrift; die Einheit ist nur scheinbar gegeben. Diese scheinbare Einheit im Grundartikel zu nennen empfinde ich als unwahrhaftig. Die Tatsache unterschiedlicher reformatorischer Lehren wird durch die scheinbare Einheit nicht behoben.“

Schließlich einigte man sich auf folgenden Text: „Sie [= EKHN] bezeugt ihren Glauben gemeinsam mit der alten Kirche durch die altkirchlichen Symbole und gemeinsam mit ihren Vätern durch die Augsburgische Konfession, unbeschadet der in den einzelnen Gemeinden geltenden lutherischen oder reformierten Bekenntnisschriften.“

Im Blick auf das sich anschließende „vierfache Allein“ betont Steitz: „Die Aussage über das vierfache Allein gehört in eine Dogmatik, nicht in die Bekenntnisbestimmung einer Kirche. In theologischen Sätzen dieser Art kann man das Gemeinsame verschiedener Kirchen feststellen, wie es z.B. in der Ökumene geschieht. Will man das Bekenntnis einer Kirche geben, so darf man nicht den Bekenntnisinhalt einer Bekenntnisschrift auf einige theologische Sätze verkürzen. Ein verkürztes Bekenntnis – auch wenn es noch so dogmatisch einwandfrei und gut ist – ist kein Bekenntnis. Ich stelle daher den Antrag, das viermalige Allein aus dem Grundartikel wegzulassen“ – was prompt abgelehnt wird!³⁹

Eine endgültige Entscheidung fällt dann auf der Zweiten Tagung der Verfassungsgebenden Synode der EKHN vom 22.-24.11.1948. In dem von Steitz für den Verfassungsausschuß erstellten Protokoll dieser Synode heißt es bei der 2. Lesung des Grundartikels: „Steitz erklärt, daß er dem Grundartikel nicht zustimmen könne, da er die Wendung ‚gemeinsam ... Augsburgische Konfession‘ für unehrlich halte. Lutheraner und Reformierte verstanden unter der einen Bekenntnisschrift zwei grundsätzlich verschiedene Ausgaben und seien auch nicht einer Meinung in der Wertung. Der Synodalpräsident stellt Überschrift und Grundartikel zur Abstimmung. Steitz erläutert die sprachliche Bedeutung des Wortes Ordnung und erklärt, das Wort Kirchenordnung sei ein Modewort geworden... Niemöller schlägt der Synode vor, bei der gewählten Überschrift und dem Text des Grundartikels zu bleiben, ebenso der Vorsitzende des Verfassungsausschusses. In 2. Lesung wird der Grundartikel gegen vier Stimmen angenommen. Nach einigem Zögern tritt die Synode in die 3. Lesung des Grundartikels ein. Einige Synodale halten es für notwendig, den Grundartikel einstimmig anzunehmen. Steitz erklärt sich bereit, seine sachlichen Bedenken gegen die Formulierung ‚gemeinsam ... Augsburgische Konfession‘ zurückzustellen gegenüber dem Willen der Synode um Einmütigkeit mit Rücksicht auf die kirchliche Öffentlichkeit. Überschrift und Grundartikel werden in 3. Lesung einstimmig angenommen.“

Warum hat Steitz seine historischen Erkenntnisse letztlich dem kirchenpolitischen Willen der BK geopfert? Auf der gleichen Tagung hatte Kreck (vor dem Votum von Steitz!) dieses Ziel der BK noch einmal

zusammengefaßt: „Kreck stellt fest, daß eine weitgehende Übereinstimmung bestehe: wir sind eine Kirche! Aber das darf nicht falsch verstanden werden. Die Augsburgische Konfession wird genannt zwischen altkirchlichen Bekenntnissen und Barmen. Die Augsburgische Konfession ist nicht das Kompendium, das als alleinige Richtschnur gilt. Die Ungeklärtheit der Augsburgischen Konfession soll ruhig stehen bleiben [!]. Damit ist etwas wichtiges gesagt: Wir können einheitlich gehen in der Frage der theologischen Ausbildung, der Ordination. Das Bekenntnis ist ein Wegweiser, das Zentrum ist die Verkündigung. Der Text der Bibel entscheidet, nicht die Augsburgische Konfession. Diese Stelle muß offen bleiben, damit niemand gewissensmäßig gebunden wird...“ Vor Kreck hatte der Synodale Heinzerling, der – wie Kreck – betonte, die EKHN sei „eine Kirche“ und nicht ein „Kirchenbund“ oder ein „Bund bekenntnisbestimmter Gemeinden“, dennoch das Anliegen von Steitz (ohne Namensnennung) wenigstens indirekt unterstützt: „Als Kirche hätten wir [= EKHN] einen consensus de doctrina, das sei Augsburgische Konfession und Wittenberger Konkordie. Mit der Wittenberger Konkordie hätten wir das, was Lutherische und Reformierte einigen könnten. Die reformierten Brüder hätten aber Bedenken angemeldet. Es gelte die Augsburgische Konfession von 1530, wobei aber erklärt werde, daß Zwinglianer und Rationalisten ausgeschlossen seien, nicht Calvin. Die Gefahr eines Konfessionalismus liege fern, näher im Gegenteil die Gefahr einer Bekenntniserweichung.“ Damit hatte Heinzerling⁴⁰ seine Warnung auch synodal bekräftigt: „Eine andere Gefahr liegt nun der evangelischen Kirche in Nassau-Hessen viel näher, und sie wird viel schwerer zu vermeiden sein, da wir ihr fast erlegen sind. Das ist die Gefahr der völligen bekenntnismäßigen Verwaschenheit. Daß das ‚Bekenntnis‘ ganz gleichgültig sei – das doch im reformatorischen Sinne Wahrheitsbezeugung war, für die man mit Blut und Existenz einstand, das ist nun bei uns fast verlorengegangen. ‚Wir sind doch alle evangelisch‘, und unter diesem ‚evangelisch‘ versteht man bei solcher Verwaschenheit immer etwas, was nun etwa M. Luther allerdings mit völliger Ablehnung und Verwerfung beantwortet hätte. Nein, wir müssen wieder bekenntnismäßige Linie und Farbe bekommen und hier von den Vätern lernen.“ Für ihn „sichern Augustana und Konkordie die Substanz.“

Steitz hat sich an dem Bild von der hessischen Kirche im Reformationsjahrhundert orientiert, deren Wesen für ihn darin liegt, daß sie nicht die Lehre, sondern die Seelsorge in den Mittelpunkt kirchlichen Handelns stellte. „So zeigt die hessische Kirche sich in ihrer ersten Ausprägung als eine evangelische Seelsorgekirche.“ Dieses wesentlich von Wilhelm Diehl und eigener Biographie bestimmte Kirchenbild knüpft an die Überlieferung der gesamten hessischen Kirche (und nicht nur einer bestimmten Periode) an. „Sie bleibt aber dabei nicht stehen, nur Wertvolles aus der Vergangenheit zu retten, sondern sie geht mit der Entwicklung vorwärts und ringt nach neuer Gestaltung. Wenn wir forschend fragen, wodurch das Kirchentum unserer Zeit seine eigenartige Prägung erfährt, so werden wir hingelenkt auf die Verkündigung und erkennen, daß sich ein Künftiges anbahnt aus dem Glaubenserlebnis aus Wort und Sakrament. Vielleicht ist die verkündigende Kirche bereits die neue Form in den Gemeinden Hessens.“ Hier schlägt das Herz von Steitz! Trotz aller schon im Namen signalisierten Betonung des „Bekenntnisses“ steht in der Gruppe um Niemöller (Daß es in der hessischen BK auch andere Stimmen gab, sei ausdrücklich betont!) eher die Kirchenpolitik – zuweilen auch in Verbindung mit einer instrumentalisierten Geschichte – im Vordergrund. Das „aktuelle Bekenntnis“ überlagert das Bekenntnis!

Die von der BK dominierte Kirchenordnung der EKHN ist von der Hoffnung bestimmt, wenigstens in der Kirche den modernen Individualismus wieder durch bindende Gemeinschaft ersetzen zu können. Kirche ist „Gemeinde unter Wort und Sakrament“! Ein innerkirchlicher Frömmigkeitspluralismus soll durch neue Homogenität überwunden werden, das ist das zentrale Anliegen der Kirchenordnung und vor allem der „Lebensordnung“! „An die Stelle einer offenen, dadurch durchweg unbestimmteren und sozial diffuseren Kirche soll wieder eine geschlossene Kirche treten, die sich nicht nur durch hohes Engagement ihrer Glieder, sondern auch durch äußerst restriktiv gefaßte Zugehörigkeitskriterien auszeichnet. In diesem Wunsch nach neuer Homogenität stimmen auch der politische Linksprotestantismus, der wesentlich von der brüderlichen Minderheit der ‚Bekennenden Kirche‘ und dem Linksbarthianismus der späten sechziger und siebziger Jahre geprägt ist, und der kirchenpolitisch ungleich einflußreichere evangelikale Protestantismus überein. So gegensätzlich die Theologien und Frömmigkeitspositionen sind, die die politische Linke und die in den letzten Jahren zunehmend politisierte evangelikale Rechte im deutschen Protestantismus wesentlich prägen – im Programm für die Überwindung der Volkskirche und die soziale Grundstruktur der

neuen Kirche stimmt man überein. Diese erstaunliche Grundübereinstimmung zeigt sich etwa in der Tendenz, die eigene Frömmigkeithaltung zu der innerhalb der Kirche allein legitimen zu erklären, im Versuch, die Diffusität der innerkirchlichen Meinungsvielfalt durch neue ‚Eindeutigkeit‘ zu überwinden, und schließlich in der Suche nach einem neuen nachindividualistisch kommunikativen christlichen Lebensstil. Linksprotestantismus und evangelikaler Protestantismus unterscheiden sich letztlich nur dadurch, wie sie die neue Eindeutigkeit, also die Homogenität und Geschlossenheit der Kirche, die sie durchzusetzen versuchen, jeweils inhaltlich füllen.“⁴¹

Zur Zeit von Steitz wurde allerdings die EKHN schon von ihren Anfängen her in der Regel über die auch medienträchige Kirchenpolitik, ja über die Politik schlechthin definiert. Die „Niemöller-Kirche“ galt – positiv oder negativ bewertet – als fortschrittliche „Politische Kirche“, als „Avantgarde der Gesellschafts- und Kirchenreform“, als vorbildliche Kirche einer (nicht nur kirchlichen) „Vergangenheitsbewältigung“. Steitz wußte aber darum, daß man, je enger man die Bedingungen für die Gemeinschaft der Kirche definiert, desto mehr Protestanten aus der Kirche ausgrenzen muß. Er wußte darum, daß es für den Bestand der von ihm geliebten Volkskirche entscheidend darauf ankommt, „sich der naheliegenden Suggestion zu verweigern, als verträten nur [linke oder rechte] fundamentalistische Gruppen einen wahrhaft christlichen Lebensstil. In genau dem Maße, wie Gruppen innerhalb der Kirche einen Monopolanspruch auf Auslegung des Christlichen erheben und ihre eigene Frömmigkeitspraxis für allein legitim erklären, wird Kirche nicht aufgebaut, sondern zerstört.“⁴² Hinter dem vor allem politisch-kirchenpolitisch bestimmten Bild der EKHN tritt das vom „Alltagshandeln“ der Kirche bestimmte aufgabenorientierte Bild der Volkskirche eher in den Hintergrund: Die Gottesdienste, die Amtshandlungen, die Kranken- und Hausbesuche, der Unterricht in den öffentlichen Schulen, der Konfirmandenunterricht, die Kindergartenarbeit, die Jugendarbeit, die Frauenarbeit, die Erwachsenenbildung, die Gemeindediakonie, die Verwaltungsarbeit usw. Dieser Aufgabenorientierung galt gerade auch das kirchenhistorische Interesse von Steitz! Er war und blieb bewußt „Pfarrer“!

Was das Selbstverständnis der EKHN anbelangt, so hat die Rede vom „völligen Neuanfang“ nach 1945 fast kanonischen Rang. Dem entspricht der „kategorische Imperativ“ einer Bewahrung des Erbes des Kirchenkampfes auch im Blick auf die Fragen kirchlicher Gestaltung. Allerdings bietet die EKHN hier ein Lehrbeispiel für die grundsätzliche Schwierigkeit, historische Modelle und Erlebnisbilder aus ihrer Zeit herauszulösen und sie als „völligen Neubeginn“ zu feiern. Eine geschichtliche Betrachtung zeigt allerdings, daß dies ein Mythos ist. Gegenüber einer vor allem kirchenpolitisch gewendeten Theologie mit ihrer aggressiven Sprache und Denkweise hat Heinrich Steitz die von der Bekennenden Kirche durchgeführte hermeneutische Engführung bzw. Vorsteuerung kritisiert: „Unsere (kirchengeschichtlichen) Bemerkungen erheben nicht den Anspruch, Gründe der Heiligen Schrift gegen Grundhaltung oder einzelne Bestimmungen der Kirchenordnung vorzubringen. Deshalb tragen diese Darlegungen auch nicht kirchlich verpflichtenden Charakter. Wir glaubten, lediglich Ergebnisse hessischer Kirchengeschichtsforschung in den Dienst der Sache stellen zu dürfen. Wenn dadurch Steine oder Steinchen, die hindernd im Wege lagen, beseitigt werden, so möge man das als unscheinbaren brüderlichen Dienst werten.“ Hier kann Kirchengeschichte dazu beitragen, ein Stück „Freiheit eines Christenmenschen“ einzuüben.

Anmerkungen:

- 1 In: Heinrich Steitz, Geschichte der EKHN, Marburg 1977, S. Vf.
- 2 Heinrich Steitz, Katechismusunterricht, die Vorstufe evangelisch-kirchlicher Jugendarbeit in Hessen. Beitrag zur Geschichte der evangelischen Jugendarbeit aus der Hessischen Kirchengeschichte, dargestellt nach Kirchen- und Schulordnungen des 16., 17. und 18. Jahrhunderts.– Zu Leopold Cordier vgl. auch Heinrich Steitz, Leopold Cordier, in: Gießener Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Hg. von Hans Georg Gundel, Peter Moraw, Volker Press, Marburg 1982. Lebensbilder aus Hessen Bd. 2. Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 35,2, S. 146-157. In Gießen richtete Cordier das „Institut für evangelische Jugendkunde“ ein.
- 3 Heinrich Steitz, Die Namen der Gemarkung Petterweil, in: Hessisches Flurnamenbuch 14, 1938 (Philos. Diss., Gießen 1938).

- 4 Friedrich Wilhelm Graf, *Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik*, Tübingen 2011, S. 457. Auf S. 448 bemerkt Graf: „Ernst Bloch hat zentrale Elemente seines antibürgerlichen utopischen Sozialismus der neumystischen Volkstumsreligiosität von Autoren des Eugen-Diederichs-Verlag entlehnt, die später dann Apologeten der Deutschen Christen geworden sind. Die neuere philosophiegeschichtliche Forschung hat nachgewiesen, ‚wie stark [...] rechte und linke Gesellschaftskritik und Epochenanalyse ... konvergieren.‘“ Vgl. Manfred Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer ‚postmodernen‘ Toterklärung*, Frankfurt a. M. 1986, S. 10.
- 5 Zum Ganzen vgl. Graf, *Zeitgeist* (wie Anm. 4), S. 112ff.- Klaus Fitschen, ‚Kirchengeschichtsschreibung muß um das Wesen der Kirche wissen‘. Selbstbesinnung und Selbstbegrenzung des Faches Kirchengeschichte nach 1945, in: *Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte* 1/2007, S. 27-46.
- 6 Graf, *Zeitgeist* (wie Anm. 4), S. 113f.
- 7 Walter Delius, *Kirchengeschichte – Geschichte der Kirche Jesu Christi*, Berlin 1948. Es handelt sich hier „um eine Generalabrechnung mit allem, was sich unter dem Zeichen des ‚Historismus‘ verurteilen ließ. Darunter fiel, was nach einer ‚profanen‘ Kirchengeschichte aussah, die ohne theologische und vor allem kirchliche Bindung betrieben wurde. Unverzeihlich war danach, daß ein Adolf von Harnack ‚nie in einem Pfarramt gestanden, nie das Ältestenamt bekleidet und selten gepredigt hat, mit einem Worte, der lebendigen Gemeinde nicht nahe gestanden hat‘ [Delius, ebd. S. 16]... Was immer auch die wissenschaftlichen Väter und Großväter auf historischem Gebiet geleistet hatten – auf theologischem Gebiet erschien es wertlos, solange sich daraus kein Orientierungswissen für das Wesen und die Gestalt der Kirche gewinnen ließ. Dazu eben mußte die Kirchengeschichte zu einer theologischen und kirchlichen Disziplin umgewandelt werden...“ (Fitschen [wie Anm. 5], S. 37f.).
- 8 Fitschen (wie Anm. 5) S. 29.
- 9 Friedrich Wilhelm Graf, *Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen*, München 2011, S. 130.
- 10 Friedrich Wilhelm Graf, *Nationalsozialismus 5. Theologiegeschichtlich*, in: *RGG*⁴, Bd. 6, Stuttgart 2003, Sp. 86-91; hier Sp. 87f.
- 11 Georg May, *Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung*, Stein a. Rh. 1991, S. X.
- 12 Edmund Schlink, *Der Ertrag des Kirchenkampfes*, Gütersloh 1947, S. 14.
- 13 Ernst Lange, Überlegungen zu einer Theorie kirchlichen Handelns, in: *Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns*, hg. von Rüdiger Schloz, München 1981, S. 197-214; hier S. 208: „Die großen positionellen Theologien ... abstrahieren von der umstrittenen kirchlichen Realität und erfinden die Kirche, die Praxis des Glaubens, auf die sie sich beziehen, immer gleich mit.“
- 14 Wilhelm Lueken, *Kampf, Behauptung und Gestalt der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen*, Göttingen 1963, S. 90 (*Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes*, Bd. 12). Rechtsanwalt Dr. jur. Wilhelm Lueken wollte mit seiner 1946/47 entstandenen und 1963 überarbeiteten Schrift „*Kampf, Behauptung und Gestalt der Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen*“ „die damals noch erreichbaren Quellen schriftlicher und mündlicher Überlieferung in Verbindung mit dem eigenen Miterleben [!] zusammenfassen und die Grundlagen für die Neuordnung der evangelischen Kirche im Hessischen Raum klarstellen“. Ihm ging es um die Förderung der „Absicht der BK, die evangelische Kirche in Nassau und Hessen mit den Erkenntnissen zu durchdringen, die ihr in den letzten Jahren geschenkt worden waren“. Dazu gehört auch seine theologische und juristische Unterbauung der kirchenpolitischen Grundauffassung der BK, daß die (sonst theologisch bekämpfte und rechtlich für illegitim gehaltene) „Evangelische Landeskirche Nassau-Hessen“ (ELKNH) auch nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus rechtlich noch fortbestehe und die früheren Teilkirchen Hessen[-Darmstadt], Nassau und Frankfurt am Main seit 1933 nicht mehr bestehen. Der Landesbruderrat (LBR) der BK von Nassau-Hessen betonte ausdrücklich: „Ein Zurückgehen auf die Rechtslage vor 1933 verletzt Existenz und Recht der Bekenntenden Kirche!“ Dies ist aber eine kirchenpolitische Handlungsanweisung und keine historische Einsicht! Da Wilhelm Lueken – wie Heinrich Steitz – dem Verfassungsausschuß der EKHN angehörte, wird auch hier deutlich, in welchem kirchenpolitischen Umfeld sich dieses Gremium bewegte.
- 15 Steitz (wie Anm. 1), S. 588ff., 608.

- 16 Steitz (wie Anm. 1), S. 522.
- 17 Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau. 9 Bände. Darmstadt 1974-1996 (zit.: Dok) Bd. 2, S. 414ff.
- 18 Dok Bd. 2, S. 417.
- 19 Dok Bd. 2, S. 446ff. Boudriots Antwort: ebd. S. 447. Die Replik von Heß: ebd. S. 448.
- 20 Dok Bd. 2, S. 28.
- 21 Dok Bd. 3, S. 119: Schreiben an Karl Immer vom 19.11.1934.
- 22 Dok Bd. 3, S. 308.
- 23 Zitiert nach Amtsblatt der Ev. Landeskirche Frankfurt am Main 1933, S. 63.
- 24 Zitiert nach Gesetzblatt der Deutschen Evangelischen Kirche 1933, S. 2ff.
- 25 Dok Bd. 3, S. 190ff. Dietrichs Rede in Nieder-Ingelheim am 5.12.1934 wurde von mehreren Personen mitstenografiert und zur Nachschrift ausgearbeitet, die dann der LBR analysierte, kommentierte und polemisch verwendete. In der „Dokumentation“ ist die Rede allerdings nur in Auszügen wiedergegeben. Hermann Otto Geißler hat in seiner Dissertation über Dietrich darauf hingewiesen, daß in dieser Rede Dietrich volkstümlich, auch durch plakative Bilder, wirken wollte, wobei „sprachliche Entgleisungen wohl nicht unbeabsichtigt waren: Die Bekenntnisgemeinschaft bezeichnete er als ein evangelisches ‚Zentrum‘ [= Name einer kath. Partei!]. Er warnte vor der Form einer Sekte, einem religiösen Klub, in dem die eigene Frömmigkeit angebetet werde... Je blöder die Vorwürfe, desto schlechter kann man sich wehren...“
- 26 Dok Bd. 3, S. 190ff.
- 27 Stefan Ruppert, Der Einfluss der Reformierten auf die Kirchenordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, in: Arnoldshainer Texte – Band 134. Schriften aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Arnoldshain, Frankfurt a. M. 2006, S. 193-214. Vgl. auch Barbara Dölemeyer, Die Französisch-reformierte Gemeinde Frankfurt am Main im Kirchenkampf, in: ebd. S. 159-192.– Vgl. ferner Alfred Adam, Die Kirchenordnungen und der Bekenntnisstand der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau in ihrer geschichtlichen Entwicklung, in: Amtsblatt der Bekennenden Kirche Nassau-Hessen, 1. Jg. 1947, Nr. 5, S. 29-42.
- 28 Adam hatte auch gleich eine ausführliche Einschätzung in einem eigenen Beitrag mitgeliefert. (Vgl. Adam [wie Anm. 27]). Inwieweit Martin Niemöller hier bestimmend mitgewirkt hat, läßt sich nicht genau sagen.
- 29 Ruppert (wie Anm. 27), S. 198.
- 30 Abdruck in: Die Ordnung der EKHn. Kommentar von Klaus-Dieter Grunwald u.a., Frankfurt a. M. 1999 (Anhang Nr. 1). Auch die „Erläuterungen“ finden sich dort (Anhang Nr. 2).
- 31 Heinrich Steitz, Theologische Lehre und kirchliche Gemeinschaft in Hessen, in: Amtsblatt der Bekennenden Kirche Nassau-Hessen, 1. Jg. 1947, Nummer 5, S. 49-52; hier S. 52. Von Steitz finden sich an gleicher Stelle noch folgende Beiträge: Die Lehrgrundlage der evangelischen Kirche in Hessen (S. 37-42).- Die Rechtsgrundlage der evangelischen Kirche in Hessen (S. 42-45).- Kirchenordnung oder Kirchenverfassung für Hessen? (S. 46-49).- Kirchenverfassung und kirchliches Leben in Hessen (S. 52f.).- Die württembergische Bekenntnisgrundlage und das hessische Grundbekenntnis (S. 53ff.).- Die Bekenntnisnot in der hessischen Kirche (S. 55f.). An gleicher Stelle (S. 56ff.) findet sich auch der kenntnisreiche Beitrag des Direktors des Hessischen Staatsarchivs in Darmstadt Dr. Ludwig Clemm: Bemerkungen zu dem Entwurf einer Kirchenordnung der Bek. Kirche in Nassau-Hessen und zu dem Aufsatz „Kirchenordnung oder Kirchenverfassung für Hessen?“ von Pfarrer Lic. Dr. Steitz.
- 32 Wie Steitz (Theologische Lehre [wie Anm. 31], S. 45) betont Ludwig Clemm (Bemerkungen, wie Anm. 31, S. 56), daß die Voraussetzung einer fortdauernden rechtlichen Existenz der Landeskirche Nassau-Hessen „kirchenrechtlich unzulässig“ ist, „denn die Landeskirche Nassau-Hessen ist nicht aus geistlichen bzw. kirchlichen Bedürfnissen, nicht aus den Kirchen selbst heraus erwachsen, sondern *lediglich* als politische Aktion des Nazismus („Gleichschaltung der evangelischen Kirchen“) durch den Druck, den der ‚Rechtswalter‘ Jäger im Verein mit der Gestapo auf den Prälaten Dr. Diehl und den damaligen Verfassungsausschuß im September 1933 ausübte, zustandegekommen. Dieses Zustandekommen bedeutete eine Rechtsanmaßung seitens der damaligen Reichskirchenleitung (Reichsbischof Müller und Rechtswalter Jäger) und war eine nationalsozialistische Vergewaltigung des hessischen

Kirchenvolkes. Die Vereinigungsverhandlungen vor 1933 waren gescheitert. Die BK für Nassau-Hessen andererseits umfaßt bei weitem nicht das ganze Kirchenvolk in Nassau-Hessen; sie ist daher nicht identisch mit einer Landeskirche Nassau-Hessen und mithin nicht befugt, für das ganze nassau-hessische Kirchengebiet so entscheidende Beschlüsse, wie solche die Feststellung der fortdauernden rechtlichen Existenz der nationalsozialistischen Landeskirche Nassau-Hessen und des Existenzverlustes der früheren Landeskirchen Hessens, Nassaus und Frankfurt doch darstellt, kurzerhand zu fassen... Die Lage ist vielmehr so, daß mit dem ‚Dritten Reich‘ auch das von ihm gesetzte kirchliche Recht untergegangen, mithin unwirksam geworden ist, daß folglich die nur von ihm geschaffene evangelische Landeskirche Nassau-Hessen rechtlich nicht mehr existiert und daß damit sozusagen automatisch der bis 1934 geltende Rechtszustand wieder hergestellt ist.“ Dies alles bekümmerte die BK, deren Ziel die „Machtübernahme“ in Nassau-Hessen war, natürlich nicht!

33 Kortheuer/ Müller, in: Amtsblatt der Bekennenden Kirche Nassau-Hessen 1. Jg., 1947, Nr. 5, S. 64.

34 Adam, Kirchenordnungen (wie Anm. 27).

35 Hier nach Steitz, Lehrgrundlage (wie Anm. 31).

36 Steitz, Lehrgrundlage (wie Anm. 31), S. 41: „Es war [im 19. Jahrhundert] unmöglich, die Kirchen der drei hessischen Provinzen [Starkenburg, Oberhessen, Rheinhessen] in einer Kirche lehrmäßig aufgehen zu lassen. Deshalb faßte das Organisationsedikt von 1832 nur die Verwaltung zusammen, ohne Bestimmungen über die Lehre zu treffen. Die Kirchenverfassung von 1874 bezeichnet die hessische Kirche als ‚Evangelische Landeskirche‘. Sie trug keinen Bekenntnischarakter. Nach § 1 der Kirchenverfassung umfaßte sie sämtliche evangelischen (lutherischen, reformierten und unierten) Gemeinden. Damit war aus der hessischen Kirche eine Kirchengemeinschaft mit Bekenntnissen geworden. Die Selbständigkeit der Gemeinde kommt darin zum Ausdruck, daß ihr in Sachen des Kultus und der Lehre wider ihren Willen nichts aufgedrungen werden kann. Andererseits darf sie ohne Genehmigung der Landeskirche ihren Bekenntnisstand nicht ändern.“ Das Bekenntnis ruht bei der Gemeinde; die Lehrgrundlage der hessischen Kirche war im Bekenntnisstand der Gemeinde verankert (vgl. auch Steitz, Rechtsgrundlage [wie Anm. 31], S. 43).

37 Vgl. Ruppert, Der Einfluss (wie Anm. 27), bes. S. 198. Insgesamt ist – nach Ruppert – der Einfluß der Reformierten (besonders von Walter Kreck als ihrem wichtigsten Exponenten) auf die Kirchenordnung der EKHN von 1949 nicht gering; sie vermochten ihre Interessen (z.B. Ablehnung des Bischofsamtes) immer dann durchzusetzen, wenn sie mit den die Diskussion dominierenden Positionen der BK konform gingen. „Bewusst oder unbewusst bewegten er (Kreck) und andere Reformierte sich geschickt innerhalb der kirchenpolitischen Konstellationen der Jahre zwischen 1945 und 1949. Die Opposition gegen die dominierenden Vertreter der BK formierte sich vor allem aus liberalen theologischen Kreisen und Vertretern eines entschiedenen Luthertums. Zudem opponierten Vertreter einer historisch gewachsenen Volkskirche gegen die aus ihrer Sicht einseitigen Betonung einer Theologie in der Tradition Karl Barths. Lediglich dort, wo sich die Lutheraner dieser Tendenz anzupassen vermochten, konnten sie ihre Interessen durchsetzen.“ Insgesamt war in der werdenden EKHN eine öfters linken politischen Positionen zuneigende und eher an bestimmten Personen festzumachende aktualistische „Je-und-Je-Ereignis-Theologie“ wichtiger als herkömmliche Bekenntnispositionen.

38 Friedrich Heinzerling, Zur Frage des Bekenntnisses der Kirche Nassau-Hessen, in: Amtsblatt der Bekennenden Kirche Nassau-Hessen, 1. Jg. 1947, Nr. 5, S. 58ff.: „Die evangelische Kirche in Hessen und Nassau steht in der Einheit der einen, heiligen, allgemeinen apostolischen Kirche Jesu Christi, die überall dort ist, wo das Wort Gottes lauter und rein verkündigt wird und die Sakramente recht verwaltet werden. Sie bezeugt ihren Glauben gemeinsam mit der alten Kirche durch die altkirchlichen Symbole: Das Apostolicum, das Nicaenum und das Athanasianum und gemeinsam mit ihren Vätern durch die Augsburgerische Konfession (von 1530) mit der Wittenberger Konkordie...“

39 Das auf den „Entwurf“ der BK von 1946 zurückgehende „vierfache Allein“ im Grundartikel der KO der EKHN von 1949 möchte das „gemeinsame ‚Evangelische‘“ in den Vordergrund stellen. „Den Kern des neuen gesamtkirchlichen Bekenntnisses bildet das vierfache ‚Allein‘, welches das den Lutheranern und Reformierten (im Gegensatz zur katholischen Lehre) Gemeinsame in einer kurzen dogmatischen Formel zusammenfaßt, die das Bekenntnis zu Christus als dem einzigen Heilsmittler mit dem Schriftprinzip und der Lehre von der Rechtfertigung des Menschen allein aus göttlicher Gnade durch

den Glauben verbindet. Mit dieser gemeinsamen Bejahung des Formal- und des Materialprinzips der Reformation, die übrigens auch in den Grundartikeln bzw. Präambeln anderer Kirchenverfassungen verwaltungsunierter Kirchen aus der gleichen Zeit ihren Niederschlag gefunden hat (vgl. Grundordnung der Ev. Kirche in Berlin-Brandenburg von 1948, Vorspruch Abschnitt 4; GO der Ev. Kirche der Kirchenprovinz Sachsen von 1950, Vorspruch Abschnitt 4; ferner KO der Ev. Kirche im Rheinland von 1952, Grundartikel I Abs. 3; KO der Ev. Kirche von Westfalen von 1953, GA Abs. 3) und auf eine *Denkschrift des Bruderrates der EKD von 1946* zurückgeht (vgl. KJB [=Kirchliches Jahrbuch] 1945-48, S. 75), war nach Überzeugung der Initiatoren dieser Formel ein hinreichender Lehrkonsens gegeben, um die bisher schon latent vorhandene Übereinstimmung von Lutheranern und Reformierten zu fixieren und damit den ersten Schritt zur ‚explikativen Konsensusunion‘ zu tun...

Immerhin ist im Grundartikel Abs. 2 Satz 2 erstmals in der Geschichte des deutschen Protestantismus der Versuch gemacht worden, den Konsens der lutherischen und reformatorischen Bekenntnisschriften, wie ihn bereits die theologische Wissenschaft des 19. Jahrhunderts herausgearbeitet hat, kirchlichverbindlich in einer kurzen Formel zu fixieren. Allerdings wäre es bedenklich [!], aus der Formulierung ‚...Damit ist sie einig...‘ den Schluß zu ziehen, daß die gegenwärtige Geltung der Augsburgerischen Konfession im wesentlichen auf das Vierfache ‚Allein‘ reduziert werden könne, weil dann von der CA (= Augsburgerischen Konfession von 1530 bzw. 1540) nur noch das in der Vorrede verankerte Schriftprinzip sowie die Artikel II und IV (Christus als Heilsmittler, Rechtfertigungslehre) in Kraft stünden...“ – so Klaus Wähler, *Die Ordnung der EKHN*, Frankfurt a. M. 1963, S. 86-89 (Vgl. auch Wählers Kommentierung in dem Kommentar zur Ordnung der EKHN [wie Anm. 28]. Genau dies beanstandet auch Steitz.

40 Heinzerling, *Zur Frage* (wie Anm. 38), S. 59.

41 Graf, *Kirchendämmerung* (wie Anm. 9), S. 143.

42 Graf, *Kirchendämmerung* (wie Anm. 9), S. 144.

Heinrich Steitz: Ein Leben und Wirken „zwischen den Zeiten“

Der Streit um „Gemeinde“

„Evangelium – Protestantismus – Territorium im Übergang“: Heinrich Steitz lebte und wirkte „zwischen den Zeiten“! Was ist alles in den 90 Jahren seines Lebens und Wirkens an ihm vorübergezogen? Um nur Weniges zu nennen: Der „Bub vom Land“ – Der „Aufbauschüler“ – Der Gießener und Jenenser Student – Der Gemeindepfarrer und Kirchenmann – der Offizier – Der Religionslehrer und Hochschullehrer – Der institutionelle Reorganisator der Hessischen Kirchengeschichte – Der auf Vermittlung in Auseinandersetzungen und Kontroversen bedachte Kirchenpolitiker. Heinrich Steitz (1907-1998): Ein Leben – eine Zeit – ein Vermächtnis. Das fordert auch zu Akzentsetzungen heraus, die allerdings auch von persönlichen Vorlieben und Erlebnisbildern abhängig sind: Was wird jeweils auf den Leuchter gestellt? Was bleibt ungesagt? Bei aller Einsicht in die „Sozialität“ von Kognitionen und Emotionen: Nicht nur wir denken! Es denkt auch in uns! Erst die Hinwendung zum Subjekt, zum Individuellen und Erlebten läßt die spezifisch eigene gedachte und gelebte Antwort auf die Herausforderungen der Zeit erkennen; die subjektive Wahrnehmung der jeweiligen „Lebenswelt“ als Sammelname für die konkreten Lebensumstände, die Alltagssituationen, in die das Leben jeweils eingebettet ist, sind als Bestandteil der historischen Wirklichkeit anzuerkennen. Solche vielfältig bedingten Wahlen und Entscheidungen gehören auch zu einer „Biographie“!

Um Heinrich Steitz als Wissenschaftler, Pfarrer und Kirchenmann in seine Zeit einzeichnen zu können, bedarf es aber nicht nur der Darstellung der Zeit seines Lebens und Wirkens in ihrem historischen Eingebettetsein, sondern – wenigstens an Beispielen – auch der Differenz zur Gegenwart. Dafür sei zunächst das Feld „Gemeinde“ ausgewählt, lief doch seine „Berufssozialisation“ zunächst auf dieses Ziel hinaus, ohne die Lehramtsperspektive zu vergessen. Bei dieser Berufssozialisation spielte, wie gezeigt, das Bild des Prälaten Wilhelm Diehl eine wichtige Rolle, der – wie dann auch Steitz – in der Tradition einer gemäßigten liberalen Theologie mit den Schwerpunkten Gemeinde, Volkskirche und persönliche Frömmigkeit stand, womit er auch die Traditionen der Gießener Universitätstheologie des 19. Jahrhunderts fortsetzte. Die neuen, z.B. mit dem Namen Karl Barths verbundenen antiliberalen Bewegungen nach dem Ersten Weltkrieg gingen an ihm vorbei.¹

Was die protestantische Religionskultur anbelangt, so fand zwischen dem „Staatsumbruch“ (1918) und der „Nationalen Revolution“ (1933) auch eine „Revolution“ in der protestantischen Theologie statt. „Heute sehen wir Eure Welt zugrunde gehen“! Und: „Wir gehörten nie zu der Zeit, die heute zu Ende geht!“ – so verkündete es der Stelzendorfer Pfarrer Friedrich Gogarten 1920 fanfarenhaft in seinem theologischen Manifest „Zwischen den Zeiten“. Auch in der protestantischen Theologie war die Revolution angesagt und eine Generalrevision des Gottesverständnisses gefordert. „Gott ist Gott!“. Der absolute Gegensatz zwischen Gott und Mensch avancierte bei diesen „Dialektischen Theologen“ zum theologischen Credo schlechthin. Die Wirklichkeit Gottes, des souveränen Herrn über Welt und Geschichte, Zeit und Ewigkeit seien durch den Kulturprotestantismus zu einer Dimension im „Innenraum der menschlichen Seele“, zu einer „Provinz im Gemüt“, zu einem „religiösen Apriori“ herunterinterpretiert worden und verkommen: So lautete der Vorwurf der Krisentheologen an die neuprotestantische Theologie von Friedrich Schleiermacher bis Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch. „Wir aber gehörten nie zu der Zeit, die heute zu Ende geht“: Hier trägt allerdings (nicht nur) Gogartens Erinnerung! Sein Lehrer war der Liberale Ernst Troeltsch. Die Lehrer Karl Barths waren die Liberalen Wilhelm Herrmann und Martin Rade, „auch sie Schlüsselgestalten und Meister jener Synthesen von Humanum und Christianum, Gottesglauben und Kultur, Theologie und Anthropologie, denen nun das Verdikt der jungen Revolutionäre im Umkreis der Theologie der Krisis galt. Martin Rade besaß die Größe oder zumindest die Gelassenheit, Gogartens Brandsatz ‚Zwischen den Zeiten‘ in sein Hausorgan ‚Die christliche Welt‘ einzurücken.“²

War hier der absolute Gegensatz zwischen Gott und Welt, die „Diastase“ oberstes theologisches Gebot, so galt dies im Sog der „nationalen Revolution“ 1933 eher als Todsünde des Protestantismus! Erinnert sei hier an die Grußbotschaft des neu ernannten nassau-hessischen Landesbischofs Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich vom 8.2.1934, in der es heißt: Die Kirche muß „in die Geschichte ihres Volkes eingehen und sich in Form, Sprache und Brauch dem irdischen Wandel unterwerfen. Das Christentum wie das Dritte Reich

sind beide das Schicksal des deutschen Volkes. Die größten Zeiten unserer deutschen Geschichte waren stets mit der letzten Frage, der Frage nach Gott und Ewigkeit verbunden. Darum darf es keine Kluft zwischen evangelischer Kirche und Volksbewegung geben. Kirche und Volk müssen sich aufs neue begegnen und sich besser verstehen lernen als bisher. Beide müssen endlich erkennen, was sie seit alters her einander verdanken."

Die hier gerügte „Diastase“ zwischen Gott und Welt in ihrer kirchensoziologischen Gestalt war auch für den späteren BK-Theologen Otto Fricke in seiner DC-Zeit eine Todsünde des Protestantismus! In der „Fanfare“ verkündete er am 5.7.1933: „Die Kirche muß von einer mächtigen Bewegung des deutschen evang. Volkes getragen werden. Hitlers geschichtliche Leistung besteht darin, daß er Staat und Volk zusammengebracht hat. Aber auch Kirche und Kirchenvolk gehören zusammen, da nur so die neue Kirche Wirklichkeit werden kann. Kirche und Volk klappten in der Vergangenheit auseinander: die Entfremdung der Arbeiterschaft (Marxismus) und die der Gebildeten von der Kirche. Die Gemeinden umfassen nur noch einen Bruchteil des evang. Volkes.“

Demgegenüber verstanden wichtige Wortführer der BK im Kirchenkampf vor allem unter dem Einfluß der „Wort-Gottes-Theologie“ Karl Barths und seiner Mitstreiter unter „Kirche“ in erster Linie gerade die „Gemeinde unter Wort und Sakrament“, also die Gottesdienstgemeinde. Dahinter stand auch die bereits erwähnte Generalrevision des Gottesverständnisses, derzufolge Gott als souveräner Herr über Welt und Geschichte und nicht als „Provinz im Gemüt“ oder als „Faktor der Kultur“ verstanden wurde. Man bekämpfte leidenschaftlich eine idealistische, auf dem Erbe von Aufklärung und Liberalismus aufruhende „verbürgerlichte Religion“ mit ihrer Synthese von Christentum und Kultur. Auf der anderen Seite mußte man aber die theoretisch zumindest in Frage gestellten „religiösen Bedürfnisse“ der Gemeindemitglieder befriedigen.

Heinrich Steitz war der „volkskirchlichen“ Überzeugung, daß gerade der Gemeindepfarrer den Bezug zwischen kirchlichem Wirken und erlebter Kirchen-Mitgliedschaft herstellt, der für eine gute und langanhaltende Kirchenbindung erforderlich ist. Die Gemeinde aufzubauen – auch unter Mitwirkung kirchlicher Werke (wie z.B. das Gustav-Adolf-Werk) und auch der kirchengeschichtlichen Forschung –, neue Akzeptanzfelder einzurichten, wird zur Aufgabe der kirchlichen Arbeit und der Tätigkeit des Pfarrers.

Nun haben aber die Differenzierung und Funktionalisierung der Gesellschaft auch vor der Ortsgemeinde nicht Halt gemacht. „Kirchenmitglieder sind wie Kunden. Sie fragen nach dem Nutzen und der Attraktivität von kirchlichem Angebot... Der schwindenden Bindung der Mitglieder an die Kirche steht eine Individualisierung im Blick auf die erlebten Gemeindeangebote und den Gemeindepfarrern gegenüber. Die kirchliche Dienstleistung wird als angemessener (Fest-)Rahmen für die individuellen Lebensumbrüche wie Geburt, Erwachsenwerden, Hochzeit oder Tod genutzt. Ein tiefergehender kirchlicher Anspruch von Kasualdiensten ist dabei nicht im Blick; vielmehr der persönliche Nutzen für das individuelle Fest. Der Pfarrer als Showmaster von individuellen Lebensumständen verwischt das Bild einer Gesamtkirche gänzlich und verlagert es auf die Qualität der pastoralen Einzelperson oder der ansprechenden kirchlichen Gebäude... Bleibt am Ende von Kirche nur das Gebäude und der Gemeindepfarrer als der animateur für familiäre Feste über?“³

Im Blick auf das Pfarrerbild bahnte sich langsam ein Wandel an, der Steitz noch fremd war: Die herkömmlichen, allen Pfarrern gemeinsamen „Grundfunktionen“ schrumpften; eine meist individuell bestimmte Wahl von „Schwerpunkten“ und Spezialisierungen führte zu einem Nebeneinander verschiedener Pfarrerbilder, die zum Teil mit Eigensprachen und eigenem Verhaltenskodex (z.B. im Sektor „Gemeindeberatung“!) ausgestattet waren. Dieser Entwicklung entsprach wiederum ein zumindest faktischer Funktionsschwund der kirchenleitenden und -verwaltenden Organe, wurden doch deren Funktionen wenigstens faktisch in nicht wenigen Fällen z.B. von Ämtern, Kammern, Arbeitsstellen, Beratungsstellen und Ausschüssen übernommen. Zumindest versuchten diese, in die Leitungs- und Verwaltungsstrukturen hineinzureden. Die Einbeziehung empirischer Befunde in die theologische und pfarramtliche Theoriebildung machte zunehmend Diskrepanzen und auch Brüche zwischen Berufspraxis und Berufstheorie deutlich, die sich mit Hermeneutik als Leitmethode (Neuinterpretationen der Pfarrerrolle) nicht mehr bewältigen ließen. Der klassische Pfarrberuf mit seinen Ausprägungen in Predigt, Kasualien und Unterricht erscheint

zunehmend als ein „Theoriemodell der Vergangenheit“, und der Begriff „Gemeindepfarramt“ als eine (ideologische) Worthülse ohne einheitlich bestimmte Bedeutung. Die Praxiswirklichkeit tritt eindeutig hinter theologischen Annahmen zum Pfarrberuf zurück. Die z.B. durch eine rückläufige gesellschaftliche Nachfrage nach pastoralem Handeln und die Auflösung religiöser und theologischer Deutungsmuster verursachte „Brüchigkeit pastoraler Arbeit“ macht es notwendig, daß ihre Akzeptanz immer neu und situativ von jeder Pfarrperson in jedem pastoralen Akt neu bewiesen und begründet werden muß, was zu einer permanenten Überforderung führt. Solche Wirklichkeitserfahrungen pastoraler Arbeit werden aber in den Berufsmodellen kaum berücksichtigt, weil hier mehr oder weniger von einer Dogmatik, d.h. von einheitlichen Rollenanforderungen, von einem einheitlichen Pfarramt als Berufsanforderung ausgegangen wird. „Eine Kirchengemeinde ist kein hermetisch abgeschlossener Raum oder fest gefügter Personenkreis [mehr]. Kirchengemeinden sind vielmehr geografische Flächenorganisationen, in denen eine Fülle von kirchlicher Funktionen und pastoralen Tätigkeiten bewältigt werden (müssen). Diese werden nicht überwiegend vom Ortspfarrer erbracht, sondern durch eine Vielzahl von kirchlichen Mitarbeitern. So wirkt der ‚Schulpfarrer‘ in Familien der Kirchengemeinde hinein. Die diakonischen Dienste leisten funktionale Aufgaben in der Betreuung pflegebedürftiger Mitglieder der Kirchengemeinde. Die Medien mit ihren Gottesdienstübertragungen, Berichten oder auch täglichen (Rundfunk-)Zusprüchen betreiben Meinungsbildung vor Ort. Die regionalen Dienste der Kirchenorganisation wie Dekanatsjugendpfarrer, musikalische Angebote, Internetauftritte, Freizeitangebote, Erwachsenenbildung oder auch Kinderbetreuung greifen massiv in das Gebiet der Kirchengemeinde ein. Eine empirische Unterscheidung zwischen so genannten Funktionsstellen und so genannten Gemeindestellen erweist sich als wirklichkeitsfremd. Vielmehr agieren Pfarrpersonen in einer Kirchengemeinde oder in einer anderen Pfarrstelle innerhalb einer Netzwerkorganisation ‚(Landes-)Kirche‘ und nehmen dort spezifische Aufgaben wahr.“⁴

Ein Fazit: Solche Wirklichkeitserfahrungen pastoraler Arbeit werden in den Berufsmodellen kaum berücksichtigt, weil hier mehr oder weniger von einer Dogmatik, d.h. von einheitlichen Rollenanforderungen, von einem einheitlichen Pfarramt als Berufsanforderung ausgegangen wird. Eine Kirchengemeinde ist kein hermetisch abgeschlossener Raum, in dem nur ein Gemeindepfarrer wirkt. „Der klassische Pfarrberuf mit seinen Ausprägungen in Predigt, Kasualien und Konfirmandenunterricht ist ein Idealbild, ein Theoriemodell der Vergangenheit“.⁵ Auch die „Singularitätsthese“, derzufolge der Pfarrberuf anders ist als andere Berufe, läßt sich nicht halten.

Auf die Fülle der Reformvorschläge können wir hier nicht eingehen.⁶ Als Haupthindernis für die Kirchenreform gilt (vor allem in städtischen Verhältnissen) die „spezifische parochiale Organisationsform“ der „konservativen und milieuverengten Kerngemeinde“, an deren Stelle (oder als Ergänzung) Kirche als „funktionale Dienstleistungsorganisation“ dergestalt treten soll, daß zwar die überwiegend lokal strukturierten „kirchlichen Grundbedürfnisse nach Begleitung in Umbruchsituationen des Lebens“ „am Ort“ wahrgenommen werden, die „örtliche Parochie“ aber z.B. durch die „Kirche im Quartier“ zumindest „geöffnet“ oder ergänzt, wenn nicht gar zu einer „gegliederten Gesamtgemeinde“ weiterentwickelt wird. Weitergehende Optionen ebnen zumindest begrifflich die Parochie ein: Man redet dann z.B. von „kirchlichen Orten“, zu denen dann auch Tagungs- und Krankenhäuser usw. gehören, oder von einer „neuen Netzstruktur, die sich um wirkmächtige sakrale Räume und Orte verdichteten christlichen Lebens als Knotenpunkte bildet“ usw.

„Der deutsche Protestantismus befindet sich derzeit in einer widersprüchlichen Situation. Die Volkskirche stellt sich dar als ein offener ‚Markt der Möglichkeiten‘ mit einem breiten Pluralismus konkurrierender Frömmigkeitsstile, politischer Weltdeutungen und kultureller Einstellungen. Die Legitimität dieses protestantischen Pluralismus ist in der Kirche umstritten; ‚links‘ wie ‚rechts‘ ... findet die pathetische Beschwörung von ‚Eindeutigkeit‘ deutlich größere Resonanz als das schwierige Bemühen, die Vielfalt protestantischer Mentalitäten konstruktiv zu akzeptieren.“⁷ Nicht wenige Reformmodelle sind eher Ausdruck der Hoffnung, den innerkirchlichen Frömmigkeitspluralismus durch neue Homogenität überwinden zu können.⁸

Demgegenüber ist ein kontextorientiertes Eingehen auf das in seine historisch-landeskirchlichen Strukturen eingebettete Pfarrer- und Kirchengemeindeverständnis, wie Steitz es noch voraussetzt, unentbehrlich. „Das reformatorische Prinzip, Kirche als eine für die Fläche beauftragte Gesamtorganisation mit lokal

verfaßten Strukturen (Kirchengemeinden) zu denken und zu erfassen, hat eine Nahtstelle in der Person des Pfarrers. Die Vorstellung, daß evangelische Pfarrer losgelöst von der Landeskirche agieren können, ist idealistisches und modernistisches Wunschenken. Pfarrer in einer Berufsgruppe mit Künstler, Hochschuldozenten, Ärzten und Richtern zu sehen, die basierend auf einer Profession individualisiert auslegen, seelsorgen, auftreten und verwalten können, sollten oder gar dürften, ist die zweite Illusion der evangelischen Moderne.“⁹

Wie konnte sich aber in der EKHN der Versuch, „Gemeinde“ auch unabhängig von einer historisch bestimmten lokalen Flächenstruktur (Ortskirchengemeinde) und ihrer Einordnung in einer ebenfalls historisch gewordenen Organisationsverfassung zumindest partiell durchsetzen? Im Blick auf die Sozialbasis der EKHN läßt sich bis in die Zeit nach 1945 ein protestantischer Grundkonsens beobachten: Die Kirche ist eher „Volkskirche“ im Sinne einer Vermittlung oberster Werte und einer helfenden Begleitung in Krisensituationen und an den Wendepunkten des Lebens als eine Kirche des Dogmas und des Kultus, als eine „Gemeinde unter Wort und Sakrament“, wie sie dann die BK normativ eingrenzend verstand. Daß dieses Bild von der „Alltagskirche“ sich mit den auch „Erfahrungen des Kirchenkampfes“ zugeschriebenen, dann in die Kirchen- und in die Lebensordnung als ein Neuaufbruch im Geiste des Bekenkens und der biblischen Gemeinde Eingang findenden offiziellen Leitbildern von Kirche, Gemeinde und Christsein allerdings nicht deckt, liegt auf der Hand. Diese Differenzen traten dann um 1968 in der EKHN stärker hervor; Steitz hat sie am Ende seiner Gemeindepfarrertätigkeit und auch im universitären Kontext noch erlebt!

Dieser Streit um die „Volkskirche“ ist allerdings mehr als eine Auseinandersetzung um die Sozialgestalt oder Ordnung der Kirche. Es ist letztlich auch ein Streit um die christliche Legitimität auch des religionskulturellen Pluralismus und Individualismus, in dem der liberale Protestantismus eine Gestalt praktischer Realisierung christlicher Freiheit, eine Möglichkeit, das Spannungsverhältnis zwischen Bildungswissen und Heilswissen, zwischen individuellem religiösen Gefühl und der allgemeinen Bildung zumindest zu vermindern, sah, die BK hingegen eine Preisgabe der Homogenität und Geschlossenheit der Kirche. An die Stelle einer „offenen“, dadurch notwendig unbestimmteren und sozial diffuseren Kirche sollte von „Schrift und Bekenntnis“ her wieder eine „geschlossene“ Kirche mit restriktiv gefaßten Zugehörigkeitskriterien treten.

Was Heinrich Steitz anbelangt, so wirkte sich das auf seiner rheinhessischen Heimat aufruhende, von der Gießener Theologie her mitgeprägte, durch Wilhelm Diehl aktualisierte und durch die historische Forschung legitimierte Verständnis von Pfarrer und Gemeinde bei ihm in Theorie und Praxis aus! Dieter Beckers Zitat trifft paßgenau auf das Grundverständnis von Steitz zu: „Der Pfarrberuf ist der Beruf für die Pfarrei einer Landeskirche oder die Berufung in eine andere funktionale Aufgabe für die Landeskirche.“ Es ging ihm um die Kirchengemeinde in der Landeskirche und nicht um „Gemeinde“ auch unabhängig von einer historisch bestimmten lokalen Flächenstruktur. Seine Ekklesiologie wurde von dem gerade auch in Hessen ausgeprägten protestantischen Grundkonsens getragen: Die Kirche ist vor allem „Volkskirche“ im Sinne einer Vermittlung oberster Werte und einer helfenden Begleitung in Krisensituationen und an den Wendepunkten des Lebens und weniger eine Kirche des Dogmas und des Kultus, wie sie die BK normativ eingrenzend verstand. Dies hat Steitz auch historisch durch den Hinweis unterbaut, daß das hessische Pfarramt im Ganzen von der Reformationszeit an eine Sonderstellung einnahm. Steitz hat diese Eigenart der hessischen Kirche unter Zuhilfenahme der Traditionsgeschichte erhoben und ins Licht gestellt. „Die Traditionsbezogenheit machte das Wesen des hessischen Protestantismus im Reformationsjahrhundert aus. Deshalb ist die hessische Kirche weder aus ihren Verhältnis zu Martin Luther noch dem zu Martin Bucer zu verstehen; sie versuchte vielmehr zwischen Sachsen und Oberdeutschland eine eigenständige Kirche zu erbauen, welche in Treue zu liebgewordenen Traditionen verharnte... Diese Sonderstellung bedingte ihre geschichtliche Sendung“: Mit dieser über ein rein historisch-distanzierendes Urteil hinausgehen, fast eine absolute Metapher für sein Verständnis von „hessisch“ darstellenden Feststellung eröffnete Heinrich Steitz seinen Festvortrag „Geschichte des evangelischen Pfarramtes im hessischen Raum“ beim gemeinsamen Pfarrertag der Pfarrvereine in Hessen und Nassau und Kurhessen-Waldeck in Gießen am 20.10.1965, und nicht ohne Grund schloß er mit seiner Hommage an die Gießener Liberale Theologie in den 1880er Jahren: „Die jungen Gießener Ordinarien [z.B. Ferdinand Kattenbusch, Emil Schürer, Adolf Harnack, Johannes Gottschick], die gute Forschungsergebnisse veröffentlichten und den

Neuprotestantismus in der hessischen Pfarrerschaft festigten, waren einig in der Überzeugung, daß die ‚Königin der Wissenschaften die geistige Führerin der Kirche‘ sei; auch die akademischen ‚Lehrer der Theologie‘ haben ‚ihr Amt vom Herrn der Kirche‘, dem sie allein ‚verantwortlich‘ sind. Entschlossen, getreu ihrer Berufung zu forschen und zu lehren, erklärten sie: ‚Die evangelische Theologie hat die Aufgabe, das allezeit wache Gewissen der Kirche zu sein‘.“¹⁰

Aber auch im Blick auf den „Kirchenkampf“ hat Heinrich Steitz zumindest mündlich die Eigenart der hessischen Kirche im Unterschied zu Nassau und Frankfurt am Main unter Zuhilfenahme der Traditionsgeschichte betont. Hessen-darmstädtische Pfarrer waren in der großherzoglich-volksstaatlichen, auf Bibel, Gesangbuch und Katechismus beruhenden und vor allem seelsorgerlich ausgerichteten Volkskirche mit einer eher liberalen, die einzelnen Gemeinden gebührend beachtenden Verfassungstradition unter Einschluß von kulturprotestantischen Elementen im Sinne einer Vermittlung von Heils- und Bildungswissen beheimatet. Stärkung der Zusammengehörigkeit bei Wahrung des eigenen Charakters stand hier vor Konfrontation! Die Beachtung des Individuums stand letztlich vor Wünschen nach neuer, antimodernistischer Vergemeinschaftung. Volksnah ohne Ansehung der Person, integrativ ohne Verzicht auf eigenen Standpunkt, gemäßigt national ohne nationalistisch: Das waren Kennzeichen der hessischen Kirche, wie sie z.B. Prälat Wilhelm Diehl vertrat. Dies wirkte sich allerdings auch auf die „Bekennende Kirche“ in Hessen[-Darmstadt] aus! Diese war keinesfalls nur eine Kopie der eher in Nassau und Frankfurt a. M. beheimateten preußischen Bekennenden Kirche, aus der auch Martin Niemöller und Otto Fricke stammten, und deren wesentliches Kennzeichen die Polemik gegen Aufklärung, Liberalismus und Idealismus, die Hoffnung, wenigstens in der Kirche den modernen Individualismus wieder durch bindende Gemeinschaft ersetzen zu können, und die Suche nach neuer unbedingt bindender Autorität auch im Interesse von Abgrenzung war. Die Geschlossenheit und Gesinnungshomogenität einer kleinen Gruppe als entscheidendes Kriterium wahren Christseins war aber hessen-darmstädtischer Mentalität eher fremd. Wichtige Personen der hessischen BK [z.B. Karl Grein, Wilhelm Weinberger] vertraten – gut hessen-darmstädtisch – eher ein ethisch-politisches als ein dogmatisches Kirchenkampfkonzzept, demzufolge nicht einfach tradierte Bekenntnisse und Rechtgläubigkeit zu verteidigen waren, sondern primär die „ethischen Irrlehren“ der deutsch-christlichen Gruppen zu bekämpfen seien, wie es der liberale Theologe Hermann Mulert einmal formulierte.

Der Streit um die Pfarrer: Funktionselite oder Subkultur?

Bei den Auseinandersetzungen um das Verständnis von Kirche bzw. Gemeinde spielte natürlich auch der Streit um die Stellung des Pfarrers eine wichtige Rolle, ein Problemkreis, den Heinrich Steitz immer wieder thematisiert hat. Auch hier ist eine vorgängige Einzeichnung des Gegenstandes in die Geschichte notwendig! „Mit seinem Ideal des möglichst allseitig gebildeten professionellen Kommunikators der christlichen Überlieferung trug Friedrich Schleiermacher (1768-1834) erheblich dazu bei, in weiten Kreisen der deutschen protestantischen Pfarrerschaft ein der Durchsetzung der modernen bürgerlichen Gesellschaft entsprechendes Rollenverständnis zu verankern, das, ganz im Sinne von Melanchthons Humanitätschristentum, an der notwendigen Einheit von Glaube und Bildung orientiert war.“¹¹ Bereits im ausgehenden 19. Jahrhundert machte sich aber „die selbstgewählte, weil religiös begründete Isolierung der prägenden Funktionselite der Kirche, der Pfarrerschaft, gegenüber den dominant bürgerlichen Funktionseliten anderer gesellschaftlicher Institutionen“ breit: Viele Pfarrer lehnten die alten Ideale einer Einheit von protestantischer Religion und Bildungskultur nun auch deshalb ab, weil sie den sozialen Kontakt zu den Bildungsbürgern verloren hatten und deren kulturelle, am Leitbild der autonomen, gebildeten Persönlichkeit orientierte Normen für unkirchlich und mehr oder weniger unchristlich hielten. Die nach dem Ersten Weltkrieg entstandene „Dialektische Theologie“ war auch eine antibürgerliche Protestbewegung, „ein umfassender, von vorn herein auch politisch gemeinter Protest gegen die Verbürgerlichung von Theologie und Kirche, gegen die Gleichsetzung des Christlichen mit spezifisch bürgerlichen Kulturwerten, gegen den Liberalismus als bourgeoise Bewegungsideologie und gegen die zunehmende Prädominanz konservativer bürgerlicher Eliten in den Leitungsgremien der Kirche.“¹²

Auch wenn nach den kirchenordnungsmäßigen Maximen der BK weder die Gemeinde noch das Amt den Vorrang in der Kirche haben sollte, auch wenn man den „Abweg einer rein vom Amt her verstandenen

Kirche“ ebenso vermeiden wollte wie den „Abweg einer nur von der Gemeinde her verstandenen Kirche“, auch wenn die Bestimmungen über das Verhältnis von Gemeinde und Amt, Kirchenvorstand und Pfarrer historisch auf die „wegen ihrer ausführlichen Schriftbegründung“ normgebende Hessische KO von 1566, die aber niemals in Kraft trat, zurückgeführt wurde: Daß die BK 1946 dennoch auf ein die „Gemeinde unter Wort und Sakrament“, mithin die Gottesdienstgemeinde favorisierendes Begründungsmodell zurückgriff, hatte seinen Grund wohl vor allem in manchmal auch idealisierten „Erfahrungen“ des Kirchenkampfes, nach denen Kirchenvorsteher zuweilen eher „bei der Fahne blieben“ als mancher Pfarrer! Professionspolitisch wird das Theologiestudium hier der kirchenpolitischen Gesinnung nachgeordnet.

In der kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen Diskussion vor allem des 19. Jahrhunderts wurde das Verhältnis Amt – Gemeinde unter den Leitbegriffen „Institutionstheorie“ und „Übertragungstheorie“ diskutiert. In der eher noch liberalen Restbestände Frankfurter Tradition enthaltenden „Verfassung der Evangelischen Landeskirche Frankfurt am Main vom 12.1.1923“ heißt es in § 43: „Der Pfarrer ist der geistliche Leiter und Pfleger der Kirchengemeinde.“ Was den Kirchenvorstand anbelangt, so heißt es in § 30 Abs. 2: „Die Kirchenältesten haben den Pfarrer in seiner amtlichen Tätigkeit zu unterstützen.“ Was die Zuständigkeit des Kirchenvorstandes anbelangt, so heißt es in § 31 Abs. 2 ausdrücklich: „Der Kirchenvorstand ist berechtigt, Verstöße des Pfarrers und der Kirchenältesten in ihrer Amtsführung oder ihren Wandel zur Sprache zu bringen. Doch steht ihm zum Zweck weiterer Verfolgung nur Anzeige an den Landeskirchenrat zu.“ Dies bedeutet, daß die Aufsicht über Amtsführung und Wandel der Geistlichen“ gerade nicht dem Kirchenvorstand, sondern allein dem Landeskirchenrat zusteht. „Anders ist es bei der deutsch-reformierten Gemeinde. Nach deren Gemeindeordnung § 37 ist das Stehende Presbyterium die dem Pfarramt unmittelbar vorgesetzte Behörde und sind ihm die Pfarrer für die gewissenhafte Führung ihres Amtes verantwortlich... In den ev.-luth. und ev.-unierten Kirchengemeinden ist der Kirchenvorstand nur berechtigt, Verstöße des Pfarrers ‚zur Sprache zu bringen‘. Er ist also nicht berechtigt, den Pfarrer an seine Amtspflicht zu erinnern, vollends nicht, an ihn eine Mahnung oder Warnung im Sinn des Disziplinargesetzes zu richten; aber er ist berechtigt, über Verstöße des Pfarrers förmlich zu verhandeln und darüber Beschluß zu fassen. Der Beschluß wird sachgemäß zunächst in der Form einer tatsächlichen Feststellung oder einer Bitte an den Pfarrer zu kleiden sein... Erscheint dem Kirchenvorstand eine weitere Verfolgung als erforderlich, so steht ihm die Anzeige an den Landeskirchenrat, aber kein sonstiger Schritt zu, also auch nicht die Anrufung des bürgerlichen Gerichts.“ Die nach 1945 im Umkreis der BK-Kirchenordnungsgestaltung auch als Möglichkeit einer Art Drohgebärde („mahnen und warnen“) des Kirchenvorstands gegenüber dem Pfarrer zu verstehende Passage fehlt hier ausdrücklich. Sie dürfte – neben Kampfbildern aus der Kirchenkampfzeit – an der Praxis der deutsch-reformierten Frankfurter Gemeinde einen Anhalt haben, zumal der reformierte Einfluß auf die BK-Kirchenordnungsgestaltung mit ihrer den Kirchenvorstand gegenüber dem Pfarramt aufwertenden Bestimmung nicht gerade gering war. „Das Verständnis des Pfarramtes in der KO [von 1949] wird inhaltlich mehr von der ‚Übertragungstheorie‘ bestimmt, wobei Aspekte der reformierten Tradition durchschimmern.“¹³

Im Kirchenordnungsentwurf der BK von 1946 werden solche pfarrerkritische Attituden z.B. in den Bestimmungen über den „Ältestenrat“ konkretisiert: „Der Ältestenrat besteht aus den gewählten Kirchenältesten zusammen mit dem Pfarrer (den Pfarrern). Als Organ der geistlichen Leitung in der Gemeinde hat er darüber zu wachen, daß das Wort Gottes lauter verkündigt und die Sakramente recht verwaltet werden. Er wählt den Pfarrer (nach besonderer Ordnung) und soll ihn in seinem Amt mit Gebet und Fürbitte tragen, ihn brüderlich trösten, mahnen und warnen...“

In dem vom „Verfassungsausschuß“ veröffentlichten „Entwurf der ‚Ordnung der EKHN‘ vom 14.6.1948“ wird diese Linie weitergeführt: „Die Kirchenvorsteher (Kirchenältesten) sollen den Pfarrer in seinem Amt mit Gebet und Fürbitte tragen, ihn brüderlich trösten, mahnen und warnen...“ Dies fand auch in die Ordnung der EKHN von 1949 Eingang.

Daß solche Überlegungen vor allem im Blick auf das „mahnen“ sich aus sozialgeschichtlichen Gründen (Respekt vor dem Pfarrer!) zunächst eher im Theoretischen bewegten, ist nicht zu übersehen. Andererseits bieten sie – auch bei einer gewissen Zusammensetzung des Kirchenvorstands – die Möglichkeit zum Austrag von Konflikten.

Zum „Erbe des Kirchenkampfes“ gehört in der EKHN „der Grundsatz eines ständigen Miteinanders und Gegenübers von Gemeinde und Amt. Keines von beiden darf auf Kosten des anderen überbetont werden“: So steht es im Entwurf der Kirchenordnung der BK vom 12.7.1946. Bei der rechtlichen Umsetzung dieses Prinzips machten sich allerdings eine eher „reformierte“ Tradition im Sinne einer faktischen Einebnung des Pfarramtes, und zwar nicht nur hinsichtlich des Verhältnisses des Pfarrers zum Kirchenvorstand, sondern auch des Pfarrers zu anderen kirchlichen Berufen bemerkbar. Der Kirchenvorstand ist weniger eine „Versammlung der Brüder (und Schwestern)“ als so etwas wie eine Aufsichtsbehörde auch dem Pfarrer gegenüber; während der Pfarrer nicht der „pastorale Heilstransformator“, sondern der „pfarrberufliche Leistungsgenerator“ ist.¹⁴ Der Pfarrer wird in der EKHN „funktional-leistungsorientiert geerdet“ und jeglicher Sonderstellung gegenüber anderen kirchlichen Berufen, über die der Kirchenvorstand bestimmt, beraubt. Das Pfarramt ist lediglich *eine* Sozialgestalt des Predigtamtes.

Hier liegt nun der Ansatz des „Kirchengesetzes zur Neuregelung der Inhaberschaft der Gemeindepfarrstellen vom 26.11.2003¹⁵ begründet, durch das erstmalig in der EKHN bestimmt wurde, daß Gemeindepfarrstellen nicht mehr zeitlich unbegrenzt zugewiesen werden. Vielmehr sollte die Übertragung an den Pfarrer/ die Pfarrerin für die Dauer von 10 Jahren erfolgen. Danach hatte der Kirchenvorstand [!] auf Grund eines Bilanzierungsgesprächs zu entscheiden, ob der Pfarrer in der Gemeinde bleiben soll oder nicht. Beschloß der Kirchenvorstand eine Fortsetzung der Tätigkeit, wurde die Übertragung der Pfarrstelle um 5 Jahre verlängert. Andernfalls mußte sich der Pfarrer oder die Pfarrerin umgehend um eine andere Pfarrstelle bewerben. Sofern innerhalb von zwei Jahren keine anderweitige Verwendung zustande kam, war die Versetzung in den Wartestand vorgesehen. Die Regelung galt mit einer Übergangsfrist auch für diejenigen Pfarrerrinnen und Pfarrer, denen ihre Pfarrstelle noch unbefristet übertragen worden war. Dagegen klagten 11 Mitglieder der Kirchensynode der EKHN vor dem Kirchlichen Verfassungs- und Verwaltungsgericht (KVVG) der EKHN, weil sie in der befristeten Übertragung einen Verstoß gegen das Lebenszeitprinzip und eine Gefährdung der unabhängigen Wortverkündigung sahen. Die Kirchenleitung sei an die Entscheidung des jeweiligen Kirchenvorstands gebunden und könne deshalb der ihr gegenüber ihren Pfarrern obliegenden Schutz- und Fürsorgeverpflichtung nicht nachkommen. Die Regelung greife in die wohlerworbenen Rechte der Pfarrer ein, denen ihre Stelle unbefristet übertragen gewesen sei und sei überdies unverhältnismäßig.¹⁶ Die Kirchenleitung machte dagegen vor allem geltend, daß die zeitliche Befristung der Wahrnehmung des kirchlichen Auftrags förderlich sei, hätten doch die Gemeinden keine hinreichende Möglichkeit gehabt, ihr Verhältnis zum Pfarrer/ Pfarrerin verantwortlich zu überprüfen. Die Neuregelung werde der Fürsorgepflicht gerecht, da es sich weder um eine Abwahl noch um eine Versetzung handle. Der Pfarrerausschuß der EKHN bejahte zwar eine Evaluation der Tätigkeit des Pfarrers, sah allerdings durch die Verknüpfung mit der Abstimmung über die Verlängerung der Inhaberschaft die Unabhängigkeit der Amtsführung nicht mehr gewährleistet. Durch Urteil vom 7.12.2010¹⁷ erklärte das KVVG die gerügten Regelungen für unwirksam. Es gebe zwar kein kirchenverfassungsrechtliches Gebot, Gemeindepfarrstellen stets auf unbegrenzte Zeit zu übertragen; auch verstoße die Neuregelung nicht gegen ein Gebot des Schutzes wohlerworbener Rechte; auch sei das Lebenszeitprinzip nicht verletzt. Doch verstoßen die Bestimmungen nach Auffassung des KVVG gegen die durch die Kirchenordnung statuierte Fürsorgepflicht der Gesamtkirche ihren Gemeindepfarrern gegenüber: „Die Vorschriften versagten den Gemeindepfarrern nämlich den gebotenen Schutz gegen unsachliche Entscheidungen des Kirchenvorstandes über die Fortsetzung des Dienstes in der Kirchengemeinde, dessen sie zur rechten Ausübung des Gemeindepfarramtes bedürften. Indem die Entscheidung über eine Fortsetzung des Dienstes allein bei dem Kirchenvorstand liege, sei die Gesamtkirche die Gewährleistung der ihr gegenüber ihren Pfarrern obliegenden Fürsorgepflicht in einem für das Pfarrdienstverhältnis wesentlichen Bereich nicht mehr möglich“ – so die Pressemitteilung des Präsidenten des KVVG. Das Gericht gab der unterlegenen Kirchensynode allerdings einen Fingerzeig, das nunmehr ausgesetzte Evaluierungsverfahren mit seinen beabsichtigen „pastoralstrukturellen“ Folgen durch die Hintertür dadurch zu retten, daß die Kirchenleitung durch Gesetz ermächtigt werde, auf der Grundlage eines solchen Gesprächs den Pfarrer durch einen mit einer Begründung versehenen, rechtsmittelfähigen Bescheid zu versetzen oder zu einer Bewerbung auf eine andere Pfarrstelle aufzufordern.¹⁸ Diese Ermächtigung der Kirchenleitung soll offenbar Bedenken gegen eine zeitliche Befristung wegen des schon strukturell bedingten Defizits an theologischer Kompetenz vieler Kirchenvorstände, wegen der Abhängigkeit des Pfarrers von (örtlichen) Strömungen und Gruppen in der Gemeinde und we-

gen eines möglichen opportunistischen Verhaltens des Pfarrers im Blick auf seine Wiederwahl ausräumen. Ob bei einem handgestrickten Evaluationsverfahren pastorale Berufstheorien und -erwartungen auch auf Seiten der Kirchenvorstände mit der empirischen Wirklichkeit genügend vermittelt werden? Nach welchen Kriterien wird entschieden? Begriffe wie „Gemeinde“ und „Gemeindepfarramt“ sind längst zu einer „ideologischen Worthülse“ geworden, der gegenüber es auf eine „Profilierung“ als Gestaltungsmethode ankommt: „Zunächst stellt sich die Frage nach dem Profil (Anforderung und Ausrichtung) der konkreten Pfarrstelle vor Ort, sodann die Frage nach den fachlichen, persönlichen Kompetenzen (Gabenprofil) der konkreten Pfarrperson. Beide Profile, die der Pfarrstelle und die der Pfarrperson, sind im konkreten Einzelfall der Stellenbesetzung [und auch des Evaluationsgesprächs!] aufeinander zu beziehen.“¹⁹ Im Protestantismus geht es darum, das Amt des Pfarrers aufzuwerten und nicht durch solche handgestrickten „Evaluierungsverfahren“, die der Kirchenleitung in Gestalt der Dekane und Pröpste faktisch ihre (ungeliebten) Aufsichtsfunktionen abnehmen sollten, abzuwerten. „Alle empirischen Studien zur Kirchenbindung der Protestanten haben gezeigt, daß die Kirchenmitglieder ihre Kirchen primär über die Person des Pfarrers wahrnehmen.“ Daraus folgt: Das Amt des Pfarrers muß wieder attraktiver gestaltet werden „und vor allem muß die Berufsrolle wieder professionell definiert werden: über theologische Kompetenz. Denn gerade in multireligiösen Umwelten – man denke an die gebotene argumentative Auseinandersetzung mit islamischen Gelehrten – bedarf die evangelische Kirche einer Pfarrerschaft, die gebildet, rational und klug das protestantische Verständnis der neutestamentlichen Freiheitsbotschaft zu vertreten vermag. An ihren Pfarrern und Pfarrerninnen entscheidet sich die Zukunft der evangelischen Kirche“.²⁰

Demgegenüber setzten Martin Niemöller und die BK in Hessen und Nassau auf eine „Eigengestalt“ der Kirche; als „Ordnung brüderlicher Liebe“ soll sie eine spezifische kirchliche Ordnung sein. Das neue Leben „drängt zu sichtbarer Gestalt in dieser Welt“, in die auch gegenüber anderen Wissenschaften (vor allem der Geschichtswissenschaft) abzugrenzende „Gemeinde unter Wort und Sakrament“. Dieser von Niemöller und der BK gepflegte „Gemeindemythos“ steht aber in der Gefahr, „in der Kirche das ‚simul iusti et peccatores‘ [‚Gerechtfertigte und Sünder zugleich‘] zu überspringen und die Erneuerung entsprechend dem pietistischen Bekehrungsideal durch den Geist der Brüderlichkeit als Neuordnung der Kirche herzustellen. Gerade die Ablehnung einer Trennung der sichtbaren von der geglaubten Kirche führte in eine Aporie. Die Einheit kann nämlich nicht als faktisch gegeben konstatiert und durch eine Kirchenordnung geregelt, sondern nur kontrafaktisch geglaubt werden. Andernfalls wird die Kirche zu einer sakramental begründeten Präsenz Gottes in der Welt oder zu einem Ort ethischer Utopie. Augenscheinlich führte bei der Suche nach einem Neuanfang das Pathos der Geschichtsdeutung zu einer Überschätzung der eigenen Möglichkeiten“.²¹

Vom Wort zu den Symbolen?

„Was sich in einer katholischen Perspektive als Vorzug protestantischer Kultur herausstellt, wird im Gegenwartsprotestantismus häufig als Mangel erlitten. Seit den frühen siebziger Jahren vollziehen sich in der religiösen Kultur des deutschen Protestantismus vielfältige Veränderungen. Die für den protestantischen Gottesdienst traditionell kennzeichnende Konzentration auf die Wortverkündigung wird zunehmend abgelöst von neuen Formen symbolischer Interaktion. Die alte Predigt wird zumeist als allzu intellektuell und abstrakt verworfen, als ein kommunikativer Akt, der bestenfalls den Kopf des Hörers, aber niemals ‚den ganzen Menschen‘ erreichen könne. Die dieser Krisendiagnose entsprechende Therapie besteht dann in der Suche nach Formen symbolischer Kommunikation, mit denen ein starkes emotives Beteiligtsein des Einzelnen erreicht werden kann. Die zentralen Leitbegriffe dieser neuen religiösen Erfindungskultur sind Ganzheitlichkeit, Authentizität und Betroffenheit. ‚Liturgische Nächte‘ und ‚Feierabendmahl‘, ‚Friedensprozessionen‘ und ‚Agape-Feiern‘ sind Beispiele dafür, wie sehr es der evangelischen Kirche dank einer Vorreiterrolle des Kirchentages hier gelungen ist, vor allem solche Menschen erfolgreich anzusprechen, die unsere wissenschaftlich-technische, von ökonomischen Sachzwängen geprägte Kultur als kalt, materialistisch und sinnleer erfahren... Der neue mystisch-religiöse Symbolismus leistet einen gewichtigen Beitrag zur Stabilisierung kleiner Gruppen in der Kirche, die zumeist friedens- und umweltpolitisch hoch sensibilisiert sind“²², vergrößert aber die „kognitive Distanz“ zwischen der Welt der Kirche und den Alltagserfahrungen der meisten Protestanten. Daß hier Heinrich Steitz gerade an der Wortkultur als der besonderen religiösen Leistungskraft des Protestantismus festgehalten und die mit einem solchen Symbolis-

mus oft verbundene Trivialisierung, Infantilisierung und Moralisierung der christlichen Botschaft abgelehnt hat, bedarf keiner besonderen Erwähnung! Dies bedeutete aber keine Geringschätzung der Liturgie! Im Gegenteil: In seinem Nachlaß findet sich z.B. ein „Kirchenbuch“, das er für seine Gemeinde Mainz-Gonsenheim verfaßt hat und das im Blick auf die Gottesdienstordnung auf dem Hessischen Kirchenbuch von 1903/04 beruht.

Theologie im Übergang

„Die theologische Lage war in den 60er Jahren zunächst wie in den 50ern durch die Positionen der Barth- und der Bultmannschule bestimmt. Und deren Schwerpunkte rechneten keineswegs mit einer Pluralisierung der Gesellschaft, da beide in unterschiedlicher Weise das Wort Gottes als Gegenüber von Kirche und Gesellschaft verstanden. Von Barth herkommende Theologen engagierten sich zwar stärker gesellschaftspolitisch linksprotestantisch, dabei sollte aber das Wächteramt der Kirche für Staat und Gesellschaft tätig werden. Entsprechend sollte die Kritik an der Volkskirche sie zu ihrem Ursprung zurückrufen. Auch die von Gogarten bestimmte Säkularisierungsthese verband mit der Spannung zur Gesellschaft eine integrative Zielrichtung, indem sie die Säkularisierung als positive Folge des Christentums vom Säkularismus absetzte. In Weiterführung der Entmythologisierung schien daher Bultmannschülern wie Herbert Braun und Willi Marxen eine Auslegung nötig, welche sich von der überkommenen Metaphysik löst und dem neuzeitlichen Wahrheitsbewußtsein stellt. Religionsunterricht und Predigt sollten deshalb zu einem hermeneutisch angemessenen Verstehen führen.“²³ Spätestens mit der SPIEGEL-Umfrage: „Was glauben die Deutschen?“ 1968 stellte sich das Pluralismusproblem in ganzer Schärfe. Nun treffen Fragen der kirchlichen Gestaltung und auch der Pfarrberufe auf das Problem der Pluralisierung unserer Gesellschaft. Nicht nur der Begriff „Gemeindepfarramt“ wird zu einer „ideologischen Worthülse ohne einheitlich bestimmte Bedeutung“. Um es einmal eher feuilletonistisch zu formulieren: Pluralität im Sinne von „Beliebigkeit“ gilt jetzt als eine wichtige Signatur auch kirchlicher Gestaltung, wie nicht nur ein Blick in Gemeindeblätter und das Internet zeigt. „Dialog“ heißt das oberste Gebot postmoderner Religiosität. Zuweilen herrscht allerdings der Eindruck: Sokrates, Goethe, Walt Disney, Simmel, Marx und Mao, Barth und Drewermann, Feminismus, Vollwertkost, indianische Erdreligion und Okkultismus, psychowabernde Cafeteria-Religion und umweltverrückte Klimareligion: andersartig, aber gleichwertig?! Wen wundert es, wenn in Fragen kirchlicher Gestaltung und ihrer Reformen nach dem Motto verfahren wird: Die Subjekte sollen aus der Vielzahl der religiösen und kulturellen Glaubensüberzeugungen und Lebensgewohnheiten ihr eigenes religiöses und kulturelles Selbstverständnis zusammenstellen, was auf eine Art „Speisekartenreligion“ hinausläuft.

„Der deutsche Protestantismus befindet sich derzeit in einer widersprüchlichen Situation. Die Volkskirche stellt sich dar als ein offener ‚Markt der Möglichkeiten‘ mit einem breiten Pluralismus konkurrierender Frömmigkeitsstile, politischer Weltdeutungen und kultureller Einstellungen. Die Legitimität dieses protestantischen Pluralismus ist in der Kirche (allerdings) umstritten... Die *eine* Wahrheit gibt es offenkundig in vielerlei Gestalt.“²⁴

Hier zeigt sich nun ein aktuelles Grunddilemma evangelischer Theologie und kirchlicher Gestaltung an: Das Fehlen einer der heutigen Wirklichkeitswahrnehmung angemessenen Erkenntnistheorie bzw. -methode in der theologischen Theoriebildung. „Die evangelische Theologie ist im Blick auf ihre Leitmethode zurzeit im Aufbruch. Die theologische Hermeneutik scheint an ihre Grenze bzw. an ihr erkenntnistheoretisches Ende gekommen zu sein. Sie vermag nicht mehr, empirische Wirklichkeitserfahrungen und hermeneutische Deutungen lebensrelevant zu artikulieren. Sie erweist sich ... als wenig tragfähig, die Diskrepanzen zwischen Theoriebildung und Praxiswirklichkeit ... angemessen zu überbrücken. Wie eine neue Methode theologischer Wirklichkeitswahrnehmung aussehen könnte, wird vielfältig diskutiert. Eine neue Leitmethode ist aber noch nicht etabliert bzw. erweist sich im Horizont der wissenschaftlichen Diversifizierungserfahrungen als problematisch... Der klassische Pfarrberuf mit seinen Ausprägungen in Predigt, Kasualien und Konfirmandenunterricht ist ein Idealbild, ein Theoriemodell der Vergangenheit“ – so Dieter Becker.²⁵

In einer eher sozialgeschichtlichen Perspektive wäre hier allerdings zu fragen, ob eine Überdehnung des Pluralismusarguments nicht zu einem individualistischen Mißverständnis von Religion und Kultur führt,

das eine anspruchsvolle „Subjektorientierung“ gerade ad absurdum führt? Das Werden der Person ist, bei aller zu erbringenden individuellen Leistung, stets auch abhängig bzw. mitgeprägt von der Gruppe, der der einzelne angehört. Damit stellt sich die Frage nach der Bedeutung der Institution auch für evangelisches Glauben und Handeln wieder neu. Es genügt nicht, Vielfalt zuzulassen. Gleichzeitig müssen Bedingungen hergestellt werden, daß sich Menschen in ihren unterschiedlichen Lebenssituationen über das Gemeinsame ihrer Mitgliedschaft in der Kirche verständigen können, wie dies z.B. symbolisch im kultischen Gottesdienst geschieht, der bei Heinrich Steitz als Pfarrer, Forscher und Kirchenmann im Zentrum evangelischer Frömmigkeit stand. Damit wird ein Verständnis von Gestalt und Gestaltung der Kirche angesprochen, das – im Unterschied zur empirisch sich darstellenden Kirche – z.B. in dem vom Kirchenamt der EKD 2006 herausgegebenen „Impulspapier“ des Rates der EKD „Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert“ vielleicht überschätzt wird, aber nicht übersehen werden kann, gerade wenn man hermeneutische und empirische Aspekte besser aufeinander beziehen will.

Zur „Theologie im Übergang“ gehören auch die „Letzten Dinge“! Auch einer heute oft als „Kulturge-schichte“ verstandenen Kirchen- und Religionsgeschichte begegnet dieses Thema. Otto Böcher hat am 30. September 1998 in Mainz für Heinrich Steitz die kirchliche Trauerfeier gehalten und seine Predigt unter das Jesuswort Matth. 28,20 gestellt: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.“ Als Neutes-tamentler ist Otto Böcher auch als Erforscher der Johannes-Offenbarung, als Kunstgeschichtler auch als Erforscher des Kirchenbaus ausgewiesen.²⁶ „Bilder“ sind das Hermeneutik und Empirie Verbindende. Auch im Blick auf die beiden Wege der Apokalyptik! „Mit Hilfe der Urbilder von Fegefeuer und Sintflut als Strafe Gottes geißeln Wissenschaftler unseren Sündenfall: den Drang nach Wohlstand und Mobilität“ – so z.B. der Meteorologe Wolfgang Thüne. So neu ist das übrigens nicht! Bis heute dient z.B. die in jü-disch - apokalyptischer Tradition stehende „Offenbarung des Johannes“ einer geistlichen, fundamentalisti-schen Subkultur als Schlüssel für eine eschatologische Deutung der Gegenwart im Sinne von Weltunter-gangsängsten und -szenarien. Heinrich Steitz hat uns hier z.B. auch an die „Laubacher Kirchenrevolution“ erinnert! Um 1700 richteten radikale Pietisten ihre Hoffnung auf das „Tausendjährige Reich“ nach Offen-barung Kap. 20 auf Frankfurt am Main als dem anbrechenden „Zion“. Doch wurden diese Hoffnungen durch das Eingreifen des Frankfurter Rats gegen die „irrig lehrenden Schleicher“ zunichte gemacht. Dafür schien das lutherische, von Spener für den Pietismus gewonnene Grafenhaus Solms-Laubach eine geeig-netere Operationsbasis abzugeben. Man traf sich in der kleinen oberhessischen Residenz, wo dann der Ortspfarrer und Hofprediger Marquard sein Amt mit den Worten niederlegte: „Es ist die Zeit der Erlösung der Seinigen wahrhaftig vor der Tür: Gute nacht, Cantzel! Du tauffstein, beichtstuhl, Altar, gute nacht; des Herrn wille ists, daß ich nichts unreines mehr anrühren, noch mich frembder sünden teilhaftig ma-chen soll“. Die Vorstellung von den „vier stummen Kirchen-Götzen“ (Taufstein, Altar, Kanzel, Beicht-stuhl) taucht als Instrument der Kirchenkritik auch anderswo auf.

Spätestens mit dem Sieg der Aufklärung im 18. Jahrhundert trat die Johannes-Offenbarung zumindest in der offiziellen Theologie in den Hintergrund. Historisch-kritische Theologie zerstörte die auch laientheo-logische Hochschätzung dieses Bibelbuches als einer geheimnisvollen Weissagung auf die Zukunft durch den Hinweis, daß diese Apokalypse ursprünglich auf eine kurz bemessene Endzeit, die bald an ihr Ziel gelangen wird, bezogen war, also gerade keinen Fahrplan für die weitere Zukunft abgibt. Dennoch finden sich deutliche Spuren der Offenbarung des Johannes z.B. in Liturgie, Volksfrömmigkeit, Jenseitsvorstel-lungen, Märchen, Redewendungen, Trivialliteratur und Film, aber auch in christlicher Geschichtsdeutung und Kulturkritik (Dostojewski, Solowjew), in Dichtung und Philosophie (Carlyle, Claudel, Lawrence) und manchen Sekten, aber auch als wortwörtlicher (Joachim von Fiore, Täuferreich zu Münster/W.) oder säku-larisierter Hintergrund politischer Heilslehren (Drittes Reich, Klassenlose Gesellschaft). Nachhaltig sind vor allem auch die Anregungen, die von der Johannes-Offenbarung (vor allem Kap. 4 und 21) auf die christliche Architektur und Kunst ausgegangen sind. Otto Böcher bezeichnet die Offenbarung des Johan-nes als das „Baubuch“ für den Gottesdienst und den mittelalterlichen Kirchenbau schlechthin! Folgen wir ein wenig dieser vor allem im „Protestantismus“ häufig übersehenen Spur!

Da greift z.B. das „Sanctus“ der Messe auch auf diese biblischen Vorstellungen vom „himmlischen Jeru-salem“ zurück, wenn es in der sog. „Präfation“ heißt:

„Wahrhaft würdig und recht, billig und heilsam ist's,

daß wir dir, heiliger Herr, allmächtiger Vater, ewiger Gott,
 allezeit und allenthalben Dank sagen durch Christum, unsern Herren...
 Durch welchen deine Majestät loben die Engel,
 anbeten die Herrschaften, fürchten die Mächte;
 die Himmel und aller Himmel Kräfte samt den seligen Seraphim
 mit einhelligem Jubel dich preisen.
 Mit ihnen laß auch unsre Stimmen uns vereinen
 Und anbetend ohn' Ende lobsingend“.

Hier begegnet uns ein großartiges Bild in einer poetischen Sprache! Gemeinsam mit Gott und seinem himmlischen Hofstaat feiern wir im Gotteshaus als dem sichtbar gewordenen neuen Jerusalem Gottesdienst! „Die Kirchengebäude vor allem des Mittelalters bergen ja nicht nur die Schar der irdischen Gottesdienstbesucher. Mosaiken, Gemälde oder Plastiken von Heiligen und Engeln an den Wänden, in den Fenstern und in den Gewölben der Kirchengebäude repräsentieren zugleich Gottes himmlischen Hofstaat, in den die irdische Gemeinde einbezogen wird. Mit den Tausenden von Engeln und den unzähligen bereits Vollendeten bilden die noch lebenden Gläubigen die Festversammlung des himmlischen Jerusalem. Und wir werden aufgefordert, unsere Stimmen mit dem anbetenden Lobpreis der Engel, Herrschaften und Mächte des Himmels zu vereinen. Wir werden so, in aller Vorläufigkeit, zu Teilnehmern der „himmlischen Liturgie“. Das in seiner endgültigen Gestalt noch zukünftige Heil kann als noch unvollkommene irdische Abschattung schon jetzt im Gottesdienst erlebt werden: In der aus den Glaubenden bestehenden Gemeinschaft und in dem steinernen Gotteshaus, das über eine Mehrzweckhalle weit hinausgeht.

Die Offenbarung des Johannes berichtet auch von „himmlischer Musik“, von Liedern und von Instrumentalmusik im „himmlischen Jerusalem“. An diesem großartigen Bild haben die Künstler weitergearbeitet und auch die Orgel in diese „himmlische Musik“ mit einbezogen. Die Orgel ist zum einen das Instrument der Engel, in deren Lobgesang auch die Menschen einstimmen. Die Orgel ist aber auch der Ersatz für die Harfen der Sänger auf dem Zionsberg. Sie ist also auch das Begleitinstrument der Erlösten – oder künftig Erlösten – Menschen.

Dies sind höchst eindrucksvolle Bilder! „Protestanten“ sind aber Bildern gegenüber kritisch! Vor allem der Aufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts war das Bilderverbot heilig! Und Theodor Wieselgrund Adorno hat es den „68ern“ noch einmal eingeprägt. An die Stelle der Bilder tritt allerdings oft die Moral mit ihrer dann horizontalisierten Liturgie. An die Stelle des „eschatologischen Heute“ tritt dann, meistens mit empirischem Anspruch, das „journalistische Heute“!

Die Offenbarung des Johannes wurde im Laufe der Geschichte geistlich und weltlich häufig malträtirt, in Wort und Stein. Als z.B. ab der Mitte des 19. Jahrhunderts im Blick auf den Kirchenbau Baugewohnheiten des Mittelalters wieder entdeckt wurden, geschah dies häufig ohne die erwähnte biblisch-theologische Begründung in Form einer „spielerischen Attrappe“ (Otto Böcher). Dennoch finde ich gerade in unserer apokalypsenschwangeren Zeit die Bilder der Offenbarung des Johannes vom Neuen, vom Himmlischen Jerusalem als eine Illustration der Christusbotschaft als hilfreich und tröstlich. Hilfreich und tröstlich gerade auch im Hinblick darauf, daß unsere Lebenszeit begrenzt ist, eine Erfahrung, die wir im Blick auf uns nahestehende Menschen schon machen mußten und die wir im Blick auf uns selbst machen.

Daß bisher vor allem „hermeneutische“, d.h. verstehend – deutende, von historischer Kritik unterstützte Zugangsweisen²⁷ die entscheidende Rolle bei der Interpretation der Ereignisse und Texte gespielt haben, liegt auf der Hand. Dies hat neben historischen Gründen auch solche wissenschaftstheoretischen Charakters. Auch Gründe des öffentlichen Diskurses über „Religion“ spielen eine wichtige Rolle. Daß es auch andere Zugangsweisen gibt, sei ausdrücklich erwähnt: Genannt seien z.B. die Tiefenpsychologische, die Fundamentalistische, die Sozialgeschichtliche und Materialistische, die Feministische und die Narrative Bibelauslegung sowie das biblische Rollenspiel (Bibliodrama). Weiter gibt es Bibelauslegung durch Musik und bildende Kunst. Bibelauslegung findet auch statt im jüdisch-christlichen Dialog und auch in ökumenischen Dokumenten. Im Unterschied z.B. zum Islam hat die evangelische und zunehmend auch die katholische Theologie die historische Erforschung der biblischen Texte zugelassen und vor allem auf

Seiten des Protestantismus sogar kräftig gefördert. Die in den Bibeltexten vorausgesetzte „Wirklichkeit“ wird dann mit Mitteln der als exemplarisch „wissenschaftlich“ geltenden historischen Kritik bestimmt, deren Wirklichkeitsbegriff sich bekanntlich ausschließlich an wiederholbaren und überprüfbaren Daten orientiert. Wie steht es unter diesen Verstehensbedingungen dann z.B. mit dem Glauben an die Gottessohnschaft Jesu, an seine Gegenwart bei uns „bis an der Welt Ende“? Wir müssen sagen und begründen, was wir unter diesen Verstehensbedingungen unter (auch „religiöser“) „Realität“ im Unterschied zu „empirischer Wirklichkeit“ verstehen. Wie können wir das tun?

Wir können vormodern-evangelikal reagieren und einfach das „wörtliche“ Verständnis der Bibel im Sinne einer Zitate- bzw. Zitier-Religion ins Feld führen. Wir können aber auch vormodern-katholisch reagieren, wie es z.B. Papst Benedikt XVI. in seinem Jesus-Buch getan hat: Die katholische Kirche hat von Anfang an die beste Philosophie und damit auch Theologie gehabt. Und aus diesem theologisch-philosophischen Ansatz werden dann auch „historische“ Konsequenzen gezogen. Neu ist das nicht, wenn man z.B. an Ignaz von Döllingers und Carl Josef Hefeles historische Kritik am I. Vaticanum (Unfehlbarkeitsdogma) von 1870 denkt.

Wir können auch „modern“ reagieren und nach dem Muster des Philosophen Immanuel Kant zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, zwischen Wissen und Glauben unterscheiden und von der praktischen Vernunft her dann den Glauben dem Wissen vorordnen. Die Ethik kommt dann vor die Dogmatik! Dies ist dann der Ausweg der „Liberalen Theologie“ eines Albrecht Ritschl und Adolf (von) Harnack.

Um aus „historischen Fallen“ herauszukommen, stimme ich eher der neueren „pragmatischen“, vor allem auch an „religiöser Sprache“ interessierten Religionsphilosophie zu, die davon ausgeht, daß das Verstehen des biblischen Zeugnisses auch von bestimmten (sprachlichen) Rahmen abhängig ist. Ein Beispiel: Während das Reden von „Auferstehung“ zur Zeit der frühen Christen noch „plausibel“ war, ist dies für heutige Zeitgenossen, die von der grundlegenden Unterscheidung zwischen „Glaube“ und „Wissen“ ausgehen, nicht mehr einfach vorzusetzen. Es gilt nun, die Zeitgenossen darauf aufmerksam zu machen, daß Glaube und Wissen auf einen gemeinsamen Rahmen angewiesen sind. „Wissen“ im Vollsinn des Wortes ist mehr, als man wiegen, messen und betasten kann. Und „Glaube“ ist nicht einfach das Fürwahrhalten von irgendwelchem (auch als „wissenschaftlich“ ausgegebenen) „Hokuspokus“. Es gilt, seine „Plausibilität“ aufzuzeigen, was nicht einfach heißt, ihn naturwissenschaftlich oder historisch zu „beweisen“. Verstehen wir unter „Wissenschaft“ lediglich dasjenige Wissen, das durch messende Verfahren erworben wird, müssen wir sagen: „Neben diesem wissenschaftlichen Wissen gibt es noch andere Weisen des Wissens, die für uns sogar gewichtiger sind. Dazu gehört an erster Stelle unser gelebtes Selbstverständnis mitsamt unseren lebensweltlichen Erfahrungen und lebensleitenden Überzeugungen.“²⁸ Etwas anders formuliert: Wir müssen wieder lernen, zwischen „Realität“ und „empirischer Wirklichkeit“ zu unterscheiden! „Realität“ kann nicht an bloßer Gegenständlichkeit gemessen oder auf diese reduziert werden. Und zur „Realität“ gehört auch der biblische Gott!

Das ist auch für die Sprache wichtig! Schon die Erschließung von „empirischer Wirklichkeit“ bedarf der übertragenen Rede. Mathematische Formeln genügen nicht. Weiter: Eine Verständigung mit mir selbst bedarf ebenfalls vorrationaler Bilder. Und: Religiöser Glaube wird ebenfalls durch übertragene Redeformen getragen. Jeder, nicht nur der „Religiöse“, braucht Bilder! Kurz: Wissen ohne Glauben ist ebenso haltlos wie Glaube ohne klärendes Wissen dessen, was geglaubt wird. Wir wollen daran erinnern, daß jenseits „wissenschaftlicher“, heute meistens an „naturwissenschaftlichen“ Modellen orientierter Forschung nicht das freie Feld des wilden Mutmaßens beginnt, sondern daß auch dort die Sorgfalt des Denkens, der Wahrnehmung und des Unterscheidens unbedingt notwendig ist. Noch einmal Richard Schröder: „Die Frage, was ist der Mensch, wer sind wir? Läßt sich mit naturwissenschaftlichen Methoden nicht hinreichend beantworten. Das spricht nicht gegen die Naturwissenschaft, wohl aber gegen den Wahn, ihr eine Allerklärungskompetenz zuzuschreiben. Auch Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit, Schuld und Vergebung sind in unserer Lebenswelt von großer Bedeutung, aber für Naturwissenschaften schlechterdings unzugänglich.“

Hermann Deuser²⁹ hat hier als zentrales Stichwort „*Denkender Glaube*“ eingeführt: „Es ist die Gott-Rede, in der die ‚göttlichen Dinge‘ [‚divine matters‘] auftreten... Die Präsenz des Göttlichen geschieht vermittelt,

und diese Vermittlung gehört wesentlich zum Begriff der ‚göttlichen Dinge‘. In dieser Perspektive kann die Theologie den christlichen Glauben betont und treffend als ‚denkenden Glauben‘ charakterisieren. Das heißt, der Glaube ist nicht versetzt in ein ansonsten unzugängliches Jenseits, sondern der Glaube vermittelt, bezeugt und denkt die vorausliegende Wirklichkeit der ‚divine matters‘ unter und in den vollständigen Bedingungen dieses Lebens. ‚Denkender Glaube‘ ist demnach eine begründete Bestimmung für die menschliche Reaktionsform auf die göttliche Wirklichkeit und Wahrheit – und bezeichnet damit zugleich den Ursprungsakt der Theologie. Denn jede ernsthafte Auseinandersetzung mit der divina veritas, den ‚göttlichen Dingen‘, zieht die betroffenen Menschen als glaubende und denkende in diesen Wirkungsbe- reich hinein. Deshalb wird jeder Glaube wie von selbst theologisch...“

Statt einer Neuauflage eines „Streites der Fakultäten“ bzw. der Disziplinen theologischer Wissenschaft sei hier zustimmend aus Hans G. Ulrichs Kritik an dem „Impuls-Papier“ der EKD³⁰ zitiert: „Es ist dem Pro- gramm der Reformdekade eingeschrieben, daß das Evangelium zur Mitteilung kommen soll. Hier muß nicht zuletzt vor allem eben die empirische Kirche sichtbar werden, in der Menschen tagtäglich und über- all in den Gemeinden diese Mitteilung des Evangeliums praktizieren. Wie diese empirische Kirche mit all den Inhalten, die das Evangelium enthält, präsent wird und präsent bleibt, wird entscheidend dafür sein, in welcher Weise von einer *evangelischen Kirche* zu reden ist, die sich nicht nur dort fassen läßt, wo sie zum Reformprogramm wird. So ist nicht zuletzt die Frage entscheidend, wie in dem angezeigten Reformprozeß eben diejenige empirische Kirche vorkommt, um deren Reform es geht.“ Dazu bedarf es gerade auch der kirchengeschichtlichen Forschung in dem Sinne, wie Heinrich Steitz sie im Mai 1938 in der ersten von ihm besuchten Vorstandssitzung der „Vereinigung für Hessische Kirchengeschichte“ im Darmstädter Hof erfahren hat: „Bei einem Glase Wein drängten sich in so kurzer Zeit so viele wissenschaftliche Fragen zusammen, daß es mir schwer ward, die neuen Forschungsergebnisse recht zu würdigen. Prälat Diehl ließ eine lange Zahlenreihe von Urkunden, Akten und Kirchenbüchern aufmarschieren, die er in den letzten Tagen auf seinem Arbeitstisch hatte. Staatsarchivdirektor Herrmann erklärte den Plan zu den kirchenge- schichtlichen Übungen am Friedberger Predigerseminar. Professor E. E. Becker gab eine Übersicht zu den zehn abgeschlossenen Bände der ‚Beiträge‘. Angesichts solcher Arbeitspläne liegt es nahe, von Histori- kern zu sprechen. Dagegen muß ich die Worte stellen, mit denen Professor Becker mir von der Verant- wortlichkeit gegenüber solcher Arbeit sprach: ‚Sie hörten die Arbeitsberichte von drei graduierten Theo- logen. Wir wollen mit unserem Forschen unserer hessischen Kirche dienen. Wir arbeiten für das Pfarramt, für die Gemeinde, für das kirchliche Leben. Wenn dabei etwas für verwandte Gebiete – die Heimat- und Familienforschung, die Rechts- und Volkskunde – abfällt, so sei das gern gegeben. Anfang und Ziel unse- rer Arbeit aber bleibt der Dienst an der Kirche. Wir schaffen als Theologen.“

Anmerkungen:

- 1 Volker Press, Wilhelm Diehl, in: Gießener Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, hg. von Hans Georg Gundel u.a. Erster Teil. Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 35. Lebensbilder aus Hessen. Zweiter Band, Marburg 1982, S. 158–173; hier S. 161.- Vgl. auch Karl Dienst, „Ich dien ...“ Prälat Wilhelm Diehl: Ein Leben – eine Zeit – ein Vermächtnis, in: JHKGv 47 (1996), S. 87-107.- Zu den „Senioren“ (Kirchensenioren) vgl. auch Carsten Lind, „Arbeiter im Wein- berg des Herrn“. Die evangelischen Pfarrer in der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt 1567-1730, Darmstadt/Marburg 2006 (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte, 150).
- 2 Kurt Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1955, S. 212.
- 3 Dieter Becker, Kirche als strategische Herausforderung. Betriebswirtschaftliche Analysen, theologi- sche Anregungen, Modelle für die Kirche der Zukunft, Frankfurt a. M. 2003, S. 34f. Vgl. ferner: Ders., Pfarrberufe zwischen Praxis und Theorie. Pastorale Berufstheorien im Widerstreit mit der empirischen Berufswirklichkeit, in: Deutsches Pfarrernblatt (DtPfBl) 108. Jg., 2008, Heft 10, S. 524-530.- Ders., Ar- beitszeiten im heutigen Pfarrberuf. Empirische Ergebnisse und berufssoziologische Erkenntnisse, in: Deutsches Pfarrernblatt (DtPfBl) 110, 2010, Heft 2, S. 80-85.- Ders., Die Herausforderung der Zukunft – Anregungen für eine marktwirtschaftliche Kirchenstruktur, in: Deutsches Pfarrernblatt (DtPfBl) 105,

- 1995, S. 647-650.- Ders., Die weibliche EKHN – Beobachtungen zu einem Systemwechsel, in: Hessisches Pfarrblatt 3/2007, S. 79f.- Ders., Kirchentheorie. Geschichte und Anforderungen eines neueren theologischen Begriffs, in: Pastoraltheologie (PTh) 96, 2007, S. 274-290.- Ders./ Karl-Wilhelm Dahm, / Friederike Erichsen-Wendt, Arbeitszeiten im heutigen Pfarrberuf – Empirische Ergebnisse und Analysen zur Gestaltung pastoraler Arbeit, Frankfurt a. M. 2009 (Empirie und kirchliche Praxis [EuKP]; Bd. 5).- Ders./ Richard Dautermann, Pfarrberuf im Wandel, Frankfurt a. M. 2001.
- 4 Becker, Pfarrberufe (wie Anm. 3), S. 527f.
 - 5 Becker, Pfarrberufe (wie Anm. 3), S. 528.
 - 6 Vgl. Wolfgang Nethöfel/ Klaus-Dieter Grunwald, Kirchenreform jetzt! Projekte. Analysen. Perspektiven, Schenefeld 2005. Dies., Kirchenreform strategisch! Konzepte und Berichte, Glashütten 2007.- Zur Kirchenreform in der EKHN in den 1960er und 1970er Jahren vgl. Karl Dienst/ Karl-Wilhelm Dahm/ Reinhard Brückner, Aufgabe und Struktur der Gemeinde heute. Erwägungen zu einer mittelfristigen Konzeption der Kirchenreform, Frankfurt a. M. 1969 (Schriften der Ev. Akademie Arnoldshain; Heft 80).- Wolfgang Sucker, Kirchenleitungsbericht 3. Kirchensynode, 7. ord. Tagung (4.-7.12.1967), S. 78-84.- Karl Dienst, Kirchenreform als Strukturreform. Die Kirche muß anders werden: Aber wie? Frankfurt a. M. 2011 (THEION Bd. XXVIII).- Ders., Evangelische Kirche zwischen Dienstleistung und Dogmatik. Eine Reformgeschichte evangelischer Landeskirchen, Frankfurt a. M. 2011 (Empirie und Kirchliche Praxis; Bd. 12).- Ders., Deutungsmodelle einer ‚Kirchenreform‘ als ‚Strukturreform‘, in: Dieter Becker, Peter Höhmann (Hg.), Kirche zwischen Theorie, Praxis und Ethik. Festschrift zum 80. Geburtstag von Karl-Wilhelm Dahm, Frankfurt a. M. 2011, S. 33-55.- Dieter Becker, Kirche als strategische Herausforderung, Frankfurt a. M. 2003.- Ders., Pfarrberufe zwischen Praxis und Theorie. Personalplanung in theologisch-kirchlicher und organisationsstrategischer Sicht, Frankfurt a. M. 2008 (Empirie und Kirchliche Praxis; Bd. 3).- Karl-Wilhelm Dahm, Erwartung der Bevölkerung gegenüber der Kirche, in: Weltweite Hilfe, 18, 1968, S. 23f.- Ders., Rahmenthesen zur Strukturplanung, in Dienst/ Dahm, / Brückner, Aufgabe und Struktur, S. 16-28.- Ders., Beruf: Pfarrer, München 1971; 21972; 31974.- Ders., ‚Funktionale Theorie‘ und kirchliche Praxis. Zum Verarbeitungsprozeß von sozialwissenschaftlichen Theoriefragmenten in gesellschaftlichen Institutionen, in: Recht und Gesellschaft. Festschrift für Helmut Schelsky zum 65. Geburtstag, Berlin 1978, S. 63-85. Dahms Interesse lag weniger in einer praxisfernen Theoriediskussion. Der von ihm wesentlich geprägte Begriff „Kirchentheorie“ im Sinne einer „funktionalen“, d.h. inhaltsorientierten Beschreibung kirchlicher Praxis' ermöglichte es Dahm – jenseits einer dogmatisch-theologischen Engführung des Begriffs „Kirche“–, eine auch historisch abgestützte funktionale Beschreibung der Organisation Kirche und deren Ausrichtung auf gesellschaftlich-religiöse Aufgaben vorzunehmen. Diese wissenschaftliche Leistung, Kirche aus der engführenden theologischen Begrifflichkeit barthianischer Prägung in eine innergesellschaftlich funktional agierende Organisation zu überführen, exemplifizierte Dahm im Hinblick auf die daraus erwachsende Funktionen des Pfarrberufs.
 - 7 Friedrich Wilhelm Graf, ‚Auf der Bahn wohlgeprüfter Wahrheit und echt-religiöser Aufklärung mutig voranschreiten‘. Zur Bedeutung der Pfälzischen Union für den Protestantismus, in: Vielfalt in der Freiheit. Theologisches Studienbuch zum 175jährigen Jubiläum der Pfälzischen Kirchenunion. Im Auftrag des Landeskirchenrates hg. von Richard Ziegert, Speyer 1993, S. 265-274; hier S. 274.
 - 8 Friedrich Wilhelm Graf, Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen, Tübingen 2011, S. 145.
 - 9 Becker, Kirche (wie Anm. 3), S. 40f.
 - 10 Becker, Kirche (wie Anm. 3), S. 39f. Die folgenden Steitz- Zitate: Heinrich Steitz, Geschichte des ev. Pfarramtes im hessischen Raum von der Reformation bis zur Gegenwart, in: Mitteilungsblatt des ev. Pfarrervereins in Hessen und Nassau 14, 1965, S. 83-89./ Pastoralblatt des Ev. Pfarrervereins Kurhessen-Waldeck 6/67, 1965, S. 114-131.
 - 11 Graf, Kirchendämmerung (wie Anm. 8), S. 51.
 - 12 Friedrich Wilhelm Graf, Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011, S. 112.

- 13 Karl-Heinz Kimmel in: Die Ordnung der EKHn. Kommentar von Klaus-Dieter Grunwald u.a., Darmstadt 1999, zu Artikel 13 KO.- Das Frankfurt betreffende Zitat stammt aus Johannes Kübel, Evangelisches Kirchenrecht für Frankfurt am Main, Frankfurt a. M. 1932, S. 126f.
- 14 Becker, Pfarrberufe (wie Anm. 3), S. 524.- Vgl. ferner: Ders., Arbeitszeiten (wie Anm. 3).
- 15 ABl. EKHn 2004, S. 93, 200.
- 16 Darstellung des Sachverhalts auf Grund einer Pressemitteilung des Präsidenten des Kirchlichen Verfassungs- und Verwaltungsgerichts (KVVg) vom 7.12.2010. Das Urteil des KVVg vom 7.12.2010 (I 7/09): www.ekhn.de/zehnjahresbilanzierung.
- 17 ABl. EKHn 2010, 73.
- 18 Mit einem gewissen Schmunzeln habe ich festgestellt, daß mein 1970 erschienener Beitrag im „Mitteilungsblatt des Ev. Pfarrervereins in Hessen und Nassau“ (19. Jg., 1970, S. 56ff.) mit der Argumentation des KVVg weitgehend übereinstimmt. Damals war es vor allem die (linke) Forderung nach einer „Demokratisierung“ der Kirche, die eine zeitliche Befristung der Pfarrstellen forderten. Auffällig war, daß manche damaligen Wortführer als Beamte (Lehrer) gerade nicht sich einer solchen Prozedur unter Mitwirkung z.B. von Hausmeister und Putzfrau als (im Sinne der Profession) „pädagogisch Sachverständige“ ausliefern wollten, sondern auf ihrem auch durch Personalvertretungsrechte weithin abgesicherten Status pochten, was sie im Blick auf die für die Beurteilung der Tätigkeit der Pfarrer doch notwendige theologische Kompetenz den Kirchenvorständen offenbar kritiklos zubilligten. Daß sich hier auch das „Erbe des Kirchenkampfes“ bemerkbar machte, sollte – bei aller Kritik der BK an einer „Demokratisierung der Kirche“ – nicht übersehen werden. Neben der „Politisierung“ der Kirche spielte bei den „68ern“ aber auch eine Kritik an den gerade als „Erbe des Kirchenkampfes“ angesehenen „autoritären“ Strukturen der Kirchen- und Lebensordnung der BK eine wichtige, das Leben der Kirche behindernde Rolle! Die Forderung einer „Demokratisierung“ der Kirche hatte gerade nicht nur politische, sondern auch höchst „kirchentheoretische“ und gemeindepraktische Inhalte. In politischen Tagesfragen waren sich übrigens linksprotestantische Kirchenreformer und das „Erbe des Kirchenkampfes“ verteidigende Angehörige der BK öfters einig!
- 19 Becker, Pfarrberufe (wie Anm. 3), S. 529.
- 20 Graf, Kirchendämmerung (wie Anm. 8), S. 190.
- 21 Gerhard Ringshausen, Erneuerung und Neuordnung der Kirche. Die evangelische Kirche in Deutschland 1945, in: Kirchliche Zeitgeschichte (KZG) 23. Jg. 2010, Heft 2, S. 380-411; hier S. 394. Daß das von Martin Niemöller und der BK gepflegte enge Verständnis von „Gemeinde“ über die EKHn hinaus bis heute eine Rolle spielt, geht auch aus gegenwärtigen Kirchenreformkonzepten hervor (Vgl. Kirchenamt der EKD [Hg.], Kirche der Freiheit im 21. Jahrhundert. Dokumentation des Zukunftskongresses der EKD in der Lutherstadt Wittenberg [25.-27.01.2007], Hannover 2007). In „Kirche der Freiheit“ ist im Blick auf das Verständnis von ‚Kirche‘ vom Gottesdienst als Zentrum und somit die Verkündigung des Wortes Gottes und die Darreichung der Sakramente die Rede: „Diese Konzentration auf das Evangelium, das uns im Gottesdienst in Wort und Sakrament begegnet, ist das entscheidende Charakteristikum des evangelischen Kirchenbegriffs.“ Unterstrichen wird auch, daß die sichtbare Gestalt der Kirche selbst zum Zeugnis gehört. Dazu bemerkt Hans G. Ulrich mit Recht kritisch (Kirche der Freiheit, Kirche im Aufbruch – Reform als Klärungsprozess, in: Kirchliche Zeitgeschichte [KZG] 23. Jg. 2010, S. 482-519; hier S. 491): „Die Konzentration auf den Gottesdienst hätte dann nicht als verengend oder als unrealistisch – angesichts der faktischen Stellung des Gottesdienstes – kritisiert werden müssen, wenn auch hier klar wäre, wie sich die wie auch immer *empirisch* sich darstellende oder dargestellte Kirche zu dem verhält, was sich im Bekenntnis und der darin enthaltenen Wahrnehmung des Wirkens Gottes ausspricht.“
- 22 Graf, Kirchendämmerung (wie Anm. 8), S. 35f., 62ff.
- 23 Gerhard Ringshausen, Der westdeutsche Protestantismus auf dem Weg in die Minderheit, in: Kirchliche Zeitgeschichte (KZG) 17. Jg. 2004, Heft 1, S. 232-244; hier S. 239.
- 24 Graf, Auf der Bahn (wie Anm. 7), S. 274.
- 25 Becker, Pfarrberufe (wie Anm. 3), S. 528.
- 26 Otto Böcher, Johannes-Offenbarung und Kirchenbau. Das Gotteshaus als Himmelsstadt, Neukirchen-Vluyn/ Ostfildern 2010.

- 27 Vgl. Das Buch Gottes. Elf Zugänge zur Bibel, Neukirchen 1992 (Veröffentlichungen aus der Arnolds-hainer Konferenz).
- 28 Richard Schröder, Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen, Freiburg i.Br. 2008, S. 57.
- 29 Vgl. Hermann Deuser, Kleine Einführung in die Systematische Theologie, Stuttgart 1999, S. 18f. (Reclam Univ.-Bibl. Nr. 9731).–Vgl. auch Hermann Deuser, Religionsphilosophie, Berlin/ New York 2009.
- 30 Hans G. Ulrich, Kirche der Freiheit, Kirche im Aufbruch – Reform als Klärungsprozess, in: Kirchliche Zeitgeschichte (KZG), 23. Jg., 2010, Heft 2, S. 482-519; hier S. 519.

Bibliographie Heinrich Steitz

Quelle: Heiko Wulfert, Professor D. Dr. Heinrich Steitz. Bibliographie 1935-1985, zum 24. Januar 1987 nach Unterlagen des Verfassers zusammengestellt von Heiko Wulfert, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung 37. Bd. (1986), S. 147-154.- Ders., Bibliographia Steitziana. Die Veröffentlichungen von Heinrich Steitz, zusammengestellt und geordnet von Heiko Wulfert, in: Ebernburg-Hefte, 21. Folge, 1987, S. 11-19.

Zur Biographie von Heinrich Steitz:

Karl Dienst, In dankbarer Erinnerung: Heinrich Steitz (*24.1.1907 + 27.09.1998), in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGv) 48, 1997, S. 1-5.- Otto Böcher, Nachruf auf Prof. D. Dr. Heinrich Steitz, in: Ebernburg-Hefte 33. Folge, 1999, S. 7-9.

Zum 60. Geburtstag hat die Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung Band 18 des Jahrbuchs der HKV Steitz gewidmet, zum 80. Geburtstag den 37. Band, zum 90. Geburtstag den 47. Band des Jahrbuchs der HKV. Die Ebernburg-Stiftung widmete Steitz zum 70. Geburtstag die 11. Folge der Ebernburg-Hefte. Die 21. Folge der Ebernburg-Hefte (1987) trägt ausdrücklich den Titel: „Festschrift Heinrich Steitz“.

Bibliographia Steitziana.

1. Selbständige Veröffentlichungen

Katechismusunterricht, die Vorstufe evangelisch-kirchlicher Jugendarbeit in Hessen. Beitrag zur Geschichte der evangelischen Jugendarbeit aus der Hessischen Kirchengeschichte, dargestellt nach Kirchen- und Schulordnungen des 16., 17. und 18. Jahrhunderts. Beiträge zur Hessischen Kirchengeschichte 11, 1936, XIX, 96 S. (Theol. Lic.-Dissertation, Gießen 1936).

Die Namen der Gemarkung Petterweil. Hessisches Flurnamenbuch 14, 1938. 83 S. 1 Karte (Phil. Dr.-Dissertation, Gießen 1938).

Die Unionsurkunden der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung 11, 1960, 104 S.

Die Nassauische Kirchenorganisation von 1818. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenverfassung. 12, 1961; 13, 1962; 15, 1964. 268 S. (Habil.Schr. Mainz 1964).

Martin Luther auf dem Reichstag zu Worms 1521. Zur 450-Jahrfeier des Wormser Reichstags 1971, Frankfurt a. M. 1971. 155 S. mit Abb.

Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Marburg/L. 1977. XVI, 616 S. Zeittafel, Literaturverzeichnis, Indices von Helmut Baier, S. 617-743.

Die Rheinhessischen Dorfkirchen in Dittelsheim, Bechtheim, Bechtolsheim. Darmstadt 1980. S. 617-743.

Der Kreuzweg mit den Drei Nägeln. Holzschnitte von Karl Baumann. Kassel 1982. 104 S. mit Abb.

Armsheim in Rheinhessen und seine Wallfahrtskirche. Rheinische Kunststätten, Heft 306, 1985. 28 S. mit Abb.

2. Herausgeber

Gustav-Adolf-Werk der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Jahresbericht 105, 1948 bis 114, 1957; 123, 1966.

Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung 1, 1949; 2, 1950/51; 8, 1957 bis 17, 1966 (12 Bände).

Hessische Volksbücher, begründet von Wilhelm Diehl. Neue Reihe 1, 1950; 1951²; 2-3, 1951.

Wir lieben die Brüder! Festbuch aus Anlaß der 95. Hauptversammlung des Gustav-Adolf-Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 29. Juni bis 3. Juli 1962 in Mainz. Frankfurt a. M. 1962. 160 S.

Das Evangelische Mainz. Frankfurt a. M. 1962. 128 S. mit Abb.
 Die evangelische Diaspora. Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werkes 37, 1966.
 782-1982. 1200 Jahre Eppelsheim. Beiträge zur Geschichte und Berichte aus der Gegenwart der Gemeinde. Alzey 1982. 171 S. mit Abb.

3. Mitherausgeber

Ebernburg-Hefte 1, 1967; 2, 1968; 3, 1969.
 Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache. Worms 1971.
 1750 Jahre Alzey. Festschrift. Alzey 1973.
 Paul Zipp zum Gedenken: Ich diene der Diaspora 1949-1981. Gießen 1982.

4. Lexikon-Artikel

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Dritte Auflage. 6 Bände, Tübingen 1957-1962.
 Beyer, Hartmann: 1, 1115f.
 Cordier, Leopold: I, 1868.
 Dieffenbach, Georg Christian: 2, 191.
 Diehl, Wilhelm: 2, 191.
 Feurborn, Justus: 2, 931.
 Gießen: 1-5: 2, 1571-1574.
 Gompe, Nikolaus: 2, 1692.
 Gustav-Adolf-Werk: 2, 1911-1915.
 Haberkorn, Peter: 3, 6.
 Hanneken, Philipp Ludwig: 3, 66.
 Hessen, Land Hessen: 3, 291-295.
 Isaak, Stephan: 3, 903f.
 Krafft, Adam: 4, 29.
 Kronberg, Hartmuth von: 4, 81f.
 Leuchter, Heinrich: 4, 334.
 Mel, Conrad: 4, 833f.
 Pistorius, Johannes: 5, 388.
 Rambach, Johann Jakob: 5, 775.
 Rausch, Emil: 5, 804.
 Reina, Cassiodoro de: 5, 944f.
 Rube, Johann Christoph: 5, 1205.
 Rudrauff, Kilian: 5, 1209.
 Scultetus, Johann: 5, 1628.
 Evangelisches Kirchenlexikon 2, Göttingen 1958, Sp. 1303f.
 Mentzer, Balthasar.
 Brockhaus Enzyklopädie 22, 1975, 23, 1976.

5. Andachten, Abhandlungen in Kirchen- und Gemeindeblättern

Ev. Gemeindeblatt für Offenbach a. M., 1933. 1934.
 Hessisches Ev. Sonntagsblatt, Darmstadt 1934-1936.
 Hessisches Kirchenblatt, 1934, 1935, 1936, 1938.
 Heimat-Glocken. Ev. Gemeindeblatt für die ev. Gemeinde Petterweil, 1935-1937.
 Predigtbuch der Dorfkirche 4, 1936.
 Weg und Wahrheit. Ev. Kirchenblatt für Hessen, Nassau und Frankfurt a. M., 1947, 1950, 1952, 1954, 1960, 1961, 1962, 1963.

6. Hessische Kirchenmänner und Gelehrte

- Martin Butzer (1491-1551), in: Ev. Kirchenblatt für Rheinhessen 2, 1947, Nr. 4.
- Johannes Angelus (1542-1608), in: Ev. Kirchenblatt für Rheinhessen 2, 1947, Nr. 7.
- Peter Haberkorn (1604-1676), in: Ev. Kirchenblatt für Rheinhessen 2, 1947, Nr. 14.
- Balthasar Mentzer (1614-1679), in: Ev. Kirchenblatt für Rheinhessen 2, 1947, Nr. 20.
- Johann Konrad Lichtenberg (1689-1751), in: Ev. Kirchenblatt für Rheinhessen 2, 1947, Nr. 29.
- Friedrich Müller (1879-1947), in: Mitteilungsblatt des Historischen Vereins für Hessen 3, 1951, H. 1 / 2.
- Walter Köhler (1870-1946), in: Mitteilungsblatt des Historischen Vereins für Hessen 3, 1951, H. 1 / 2.
- Wilhelm Diehl (1871-1944), in: Weg und Wahrheit 17, 1963, S. 439f.
- Als der Prälat im Ruhestand lebte... Zum 90. Geburtstag von Wilhelm Diehl, in: Weg und Wahrheit 15, 1960, Nr. 7.
- Ein halbes Jahrhundert kirchengeschichtlicher Forschung in Hessen, in: Jahrbuch der Kirchengeschichtlichen Vereinigung in Hessen und Nassau 1, 1949, S. 7-34.
- Johann Friedrich Starck (1680-1756), in: Mitteilungsblatt des Ev. Pfarrervereins in Hessen und Nassau 7, 1958, S. 383-385..
- Egidius Günther Hellmund (1667-1749), in: Mitteilungsblatt des Ev. Pfarrervereins in Hessen und Nassau 7, 1958, S. 398-400.
- Ernst Wagner (1878-1966), in: Gustav-Adolf-Werk der Ev. Kirche in Hessen und Nassau 123, Jahresbericht 1966, S. 64f.
- Gustav Krüger (1862-1940), in: Gießener Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Marburg 1982, S. 550-565.
- Heinrich Bornkamm (1901-1977), in: Gießener Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Marburg 1982, S. 87-98.
- Leopold Cordier (1887-1939), in: Gießener Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Marburg 1982, S. 146-157.
- Johann Jakob Rambach (1693-1735), in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung 36, 1985, S. 51-80.
- Der Petterweiler Pfarrer Heinrich Christian Flick (1790-1869) und die hochverräterischen Bestrebungen in der Provinz Oberhessen in den Jahren 1832 bis 1835, in: Wetterauer Geschichtsblätter 33, 1984, S. 143-174.
- Der Petterweiler Pfarrer Heinrich Christian Flick (1790-1869) als berufener Lehrer und Seelsorger der christlichen Religion. In: Wetterauer Geschichtsblätter 34, 1985, S. 95-135.
- Der Petterweiler Pfarrer Heinrich Christian Flick (1790-1869) als Landwirt, Gemeinderatsmitglied, Mitglied der Zehntdeputation, Feldgeschworener und Gemeinde-Einnehmer, in: Wetterauer Geschichtsblätter 35, 1986, S. 43-72.
- Pfarrer Franz Joseph Helferich (1806-1881) und die Erweckungspredigt in Hessen. Vorabdruck aus: „Alzeyer Geschichtsblätter“ Heft 23, Alzey 1987, 64 S. mit Bild von F. J. Helferich.
- Bonifatius, der Organisator der christlichen Kirche in Hessen und Thüringen, in: Weg und Wahrheit 8, 1954, Nr. 27.
- Wilhelm Friedrich Hesse (1789-1841) und die Neuordnung des hessischen Schulwesens, in: Gustav-Adolf-Werk der Ev. Kirche in Hessen und Nassau 111, 1954, S. 53-64.
- Neue Deutsche Biographie 3, 1957: Karl August Credner (1797-1857); Georg Christian Dieffenbach (1822-1901); Wilhelm Diehl (1871-1944).
- Anskar und die nordische Mission, in: Weg und Wahrheit 20, 1965, Nr. 10.
- Philipp der Großmütige und die Reformation in Hessen, in: Pastoralblatt des Ev. Pfarrervereins Kurhessen-Waldeck 70, 1968, S. 1-12.

7. Ortsgeschichte

Alsenz

1200 Jahre Alsenz: 775-1975. Beiträge zur Geschichte und Gegenwart der Gemeinde. Meisenheim/Glan 1976, S. 15-17.; Ansprache; S. 19-20: Alsenzer Epigramme. S. 145-160: Kirche und Gemeinde in Alsenz.

1200 Jahrfeier. 775-1975 Alsenz. Das Jubiläumsjahr in Bild und Wort. Meisenheim/Glan 1977, S. 13-15: So erlebte Alsenz die großen Wandlungen im Ablauf der Geschichte. Festvortrag.

Alzey

Die Reformation und ihre Folgen, in: 1750 Jahre Alzey. Festschrift. Alzey 1973, S. 182-195.

Eppelsheim

Eppelsheim. 782-1982: 1200 Jahre Eppelsheim, in: Alzeyer Geschichtsblätter. Sonderheft 8, 1982. S. 30-35: Die vor- und frühgeschichtlichen Funde in der Gemarkung ‚Eppelsheim‘. S. 89-112: Kirche und Schule in Eppelsheim. S. 134-137: Friedhöfe und Ehrenmale in Eppelsheim.

1200 Jahre Eppelsheim. Festvortrag: Es gilt, die Vergangenheit zu erkennen, um die Gegenwart zu begreifen, in: Heimatjahrbuch 1983, Landkreis Alzey-Worms, S. 49-59.

Essenheim

Essenheim. Die Einführung der Reformation in Essenheim (1533), in: Ebernburg-Hefte 18, 1984, S. 83-93.

Fürfeld

Fürfeld: In: 1776-1976. 200 Jahre Pfarrkirche in Fürfeld 1976. S. 21-29: Die vor- und frühgeschichtlichen Funde in der Gemarkung Fürfeld. S. 30-34: Die urkundliche Ersterwähnung des Ortsnamens ‚Fürfeld‘. S. 35-36: Kirche und Gemeinde in Fürfeld, mit Abb.

Pfarrer Jakob und Dichter Bingnet, zwei Fürfelder Volksschriftsteller, in: Alzeyer Geschichtsblätter 19, 1985, S. 103-126.

Sous le Régime Français. Fürfeld zur Franzosenzeit (1792-1814). Die Listen der Konskribierten von 1799 bis 1813, in: Alzeyer Geschichtsblätter 21, 1986, S. 89-118.

Herborn

Die Bedeutung der Hohen Schule Herborn (1584-1817) für die reformierte Kirche, in: Mitteilungsblatt des Ev. Pfarrervereins in Hessen und Nassau 17, 1968, S. 42-45.

Iben

Die Templer in Rheinhessen, in: Ev. Kirchenblatt für Rheinhessen 15, 1960, Nr. 35.

Königstädten

Das Evangelische Königstädten, in: Die Königstädter Kirche. Festschrift zum Wiederaufbau und zur Wiedereinweihung am 6. November 1955, S. 1-8.

Lorsch

Lorsch – Strahlungskraft des frühen Christentums bei den Germanen, in: Gustav-Adolf-Werk der Ev. Kirche in Hessen und Nassau 121, Jahresbericht 1964, S. 36-52.

Mainz

Wie Mainz in früheren Jahren den Gründungstag der Ev. Gemeinde feierte, in: 150 Jahre Ev. Gemeinde Mainz, 1952, S. 16-20.

Das Evangelische Mainz und das hessische Gesangbuch, in: St. Johannis zu Mainz. Festschrift zur Wiederherstellung der ev. St. Johanniskirche zu Mainz, 1958, S. 38-46.

Goldenes Mainz, in: Heimatzeitung des Kreises Groß-Gerau. Jubiläumsausgabe 24./25. Oktober 1959.

Das evangelische Mainz vor hundert Jahren, in: Altmünsterkirche in Mainz. Festschrift zur Wiedereinweihung am 7. Februar 1960, S. 23-33.

Mainzer Kirchengesang vor hundert Jahren, in: Ev. Kirchenblatt für Rheinhessen 16, 1961, Nr. 35-37.

Gustav Adolf in Mainz, in: Gustav-Adolf-Kalender 102, 1962, S. 48f.

Gustav Adolf in Mainz, in: Ev. Kirchenblatt für Rheinhessen 17, 1962, Nr. 7.

Goldenes Mainz. 2000 Jahre in 7 Epochen. Mainz 1962. 2 Bl. 4°.

Evangelische Gemeinde Mainz. 1802-1918, in: Das Ev. Mainz, 1962, S. 74-86.

Gustav Sattler (1882-1965), in: Mitteilungsblatt des Ev. Pfarrervereins in Hessen und Nassau 15, 1966, S. 86.

Ev. Auferstehungskirche Mainz. Rundgang um und durch die Auferstehungskirche, in: Schnell, Kunstführer Nr. 1447, 1983, S. 5-9, mit Abb.

1914-1984: 70 Jahre ev. Krankenhausseelsorge in Mainz, in: *Leben und Leiden. Die Sorge der Kirche im Krankenhaus. 70 Jahre Seelsorge in den Universitätskliniken der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz*. Mainz 1984, S. 28-46.

Mainz-Gonsenheim

1200-Jahrfeier 1975: *Das evangelische Gonsenheim*, in: *Weg und Wahrheit*, Sonderdruck 1975.

In: *Gonsenheimer Nachrichten*

51. 1975, Nr. 21: Die urkundliche Ersterwähnung des Ortsnamens ‚Gonsenheim‘.

51. 1975, Nr. 27: Die Deutung des Ortsnamens ‚Gonsenheim‘.

51. 1975, Nr. 34,35: Die vor- und frühgeschichtlichen Funde in der Gemarkung ‚Gonsenheim‘.

51. 1975, Nr. 45: Excursion zu den vor- und frühgeschichtlichen Bodendenkmälern in der Gemarkung Gonsenheim.

52. 1976, Nr. 3, 4: Der Römische Bauernhof in Gonsenheim.

53. 1977, Nr. 32, 33, 34, 35, 37: Zum 100. Todestag des Malers Ferdinand Becker aus Gonsenheim, mit Abb.

54. 1978, Nr. 11, 12, 14, 17, 19, 21, 23, 26, 28, 30, 35, 41: Die Mühlen im Gonsbachtal; mit Abb.

Monzernheim

Monzernheim: *Die Reformation und ihre Folgen*, in: „Das Leben bejahren“. Dankesgabe an Herbert Wüst zu seinem 50. Ordinationsjubiläum 1936-1986, hg. Von Wolfgang Rimbach-Sator, 1986, S. 58-77 mit Abb.

Nieder-Olm

Nieder-Olm. *Der Raum der Verbandsgemeinde in Geschichte und Gegenwart*. Alzey 1983, S. 441-454: Die evangelischen Pfarreien der Verbandsgemeinde Nieder-Olm.

Ober-Flörsheim

Ober-Flörsheim und der Deutsche Orden, in: *Kirchenblatt für Rheinhessen* 23, 1968, Nr. 42-46.

Oppenheim

Zur Reformationgeschichte von Oppenheim, in: *1200 Jahre Oppenheim am Rhein*, 1965, S. 79-90; Nachdruck in: *Oppenheim. Geschichte einer alten Reichsstadt. Eine historische Monographie, anlässlich der 750jährigen Wiederkehr der Stadterhebung. Oppenheim am Rhein 1975*, S. 120-127.

Petterweil

Das Petterweiler Reformationsspie, in: *Oberhessischer Anzeiger* 1202, 1935, Nr. 263, 269, 274 (Sonderdruck).

Austeilung der Kirchenweiberstühl zu Petterweil. 18. Juni 1659, in: *Mitteilungen der hessischen familien-geschichtlichen Vereinigung* 4, 1936, Nr. 7.

Aus der Geschichte von Petterweil I, in: *Friedberger Geschichtsblätter* 12, 1937, S. 68-83

Aus der Geschichte von Petterweil II, in: ebd. 13, 1968, S. 107-135.

Petterweiler Türkensteuer 1593 und 1594, in: *Wetterauer Geschichtsblätter* 7/8, 1959, S. 67-80.

Schornsheim

Schornsheim. *Geschichte eines Dorfes. 782-1982. 1200 Jahrfeier*. Bingen 1982, S. 96-125: Kirche und Gemeinde in Schornsheim. S. 298-305: Der Kirchenkampf in Schornsheim.

Simmern

Kirchengeschichte von der Reformation bis zum 19. Jahrhundert, in: *Die Kunstdenkmäler des Rhein-Hunsrückkreises. Teil 1, Ehemaliger Kreis Simmern. Die Kunstdenkmäler von Rheinland-Pfalz* 6, 1977, S. 68-86.

Sprendlingen

1200 Jahre Sprendlingen in Rheinhessen, in: *Gustav-Adolf-Werk der Ev. Kirche in Hessen und Nassau* 123, Jahresbericht 1966, S. 32-46.

Das kirchliche Leben als Grundlage des kirchlichen Bauens, in: *Festschrift der Ev. Kirchengemeinde Sprendlingen – St. Johann/Rhh. zum 600jährigen Kirchenbau-Jubiläum in St. Johann und zum 150jährigen Kirchenbau-Jubiläum in Sprendlingen*, 1980, S. 17-29, mit Abb.

Wendelsheim

200 Jahre Ev. Kirche in Wendelsheim, 1983, S. 18-44: Reformation, Nachreformation und Gegenreformation in Wendelsheim.

Allgemein

Vor 1200 Jahren: Soziale, religiöse und politische Einflüsse bei der Entstehung dörflicher Gemeinwesen zwischen Rhein und Donnersberg, in: Ev. Kirchenblatt für Rheinhessen 22, 1967, Nr. 42, 43. Heimatbuch 1969 Landkreis Bingen, S. 24-30.

8. Reformation

Ev. Erziehung nach dem Vorbild der Väter, in: Pfälzisches Pfarrerblatt 1937, Nr. 12; 1938, Nr. 1.

1956: Reformationsjubiläen in 82 rheinhessischen Gemeinden, in: Gustav-Adolf-Werk der Ev. Kirche in Hessen und Nassau 113, Jahresbericht 1956, S. 15-27.

Der Doktor von Alsfeld. Zum 400. Todestag von Dr. Tilemann Schnabel, in: Oberhessische Zeitung Alsfeld 114, 1959, Nr. 104, 106, 108.

So kam es zur Spaltung der Christenheit. Nachdenkliches zum Reformationstag, in: Allgemeine Zeitung Mainz 112, 1962, Nr. 254, 255.

Warum feiern wir am 31. Oktober den Reformationstag?, in: Weg und Wahrheit 17, 1962, Nr. 44-49; Pastoral-Blätter 103, 1963, S. 487-496; 561-569.

Ursprung und Anfang der Reformation, in: Weg und Wahrheit 17, 1963, S. 218.

Dieses Büchlein veranlaßte Martin Luther 1517 zum Handeln, in: Weg und Wahrheit 17, 1963, Nr. 19-22.

Luthers 95 Thesen. Stationen eines Gelehrtenstreites. In: Archiv für Hessische Geschichte und Altertumskunde, N. F. 28, 1963, S. 179-191. Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung 14, 1963, S. 179-181.

Die deutschsprachige Jugendunterweisung vor der Reformation. In: Pastoral-Blätter 104, 1964, S. 390-410 (Habitations-Vorlesung. Mainz 1964).

Martin Luthers Ablaßthesen von 1517, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 16, 1965, S. 661-674.

Desiderius Erasmus und Martin Luther, in: Weg und Wahrheit 20, 1965, Nr. 48.

Der junge Luther und der Beginn der Reformation. Ein Beitrag zur Diskussion über den Thesenanschlag, in: Mitteilungsblatt des Ev. Pfarrervereins in Hessen und Nassau 15, 1966, S. 79-84.

Landgraf Philipp von Hessen. Zum 400. Todestag des Gründers der hessischen Kirche, in: Mitteilungsblatt des Ev. Pfarrervereins in Hessen und Nassau 16, 1967, S. 39-41.

Die Reformation in Hessen. Zum 400. Todestag Philipps des Großmütigen, in: Weg und Wahrheit 21, 1967, Nr. 19.

Warum mußte die Reformation gerade in Deutschland beginnen?, in: Allgemeine Zeitung, Mainz 117, 1967, Nr. 252, S. 3 vom 28./29.10.1967.

Turmerlebnis und Thesenanschlag. Probleme der modernen Lutherforschung, in: Ebernburg-Hefte 1, 1967, S. 23-37.

Martin Luthers Haltung zu Beginn der Reformation, in: Jahrbuch der Vereinigung „Freunde der Universität Mainz“ 1968, S. 23-32.

Luther in Worms, in: Ebernburg-Hefte 3, 1968, S. 3-9.

Gutenbergs Erfindung und Luthers Reformation, in: Ev. Kirchenblatt für Rheinhessen 23, 1968, S. 136-138.

Die Buchdruckerkunst im Dienste der Reformation, in: Allgemeine Zeitung, Mainz 118, 1968, Nr. 28 vom 2.2. 1968. Beilage zum 500. Todestag von Johannes Gutenberg.

Franz von Sickingen und die reformatorische Bewegung, in: Ebernburg-Hefte 2, 1968, S. 19-28.

Die hessische Vertretung auf dem Reichstag, in: Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache. Worms 1971, S. 399-414.

Die reformatorische Bewegung im mittelhessischen Raum, in: Ebernburg-Hefte 5, 1971, S. 25-36.

Martin Luther im Kirchenbann, in: Ebernburg-Hefte 5, 1971, S. 37-46.

Martin Luther auf dem Reichstag zu Worms 1521, in: Ebernburg-Hefte 5, 1971, S. 47-57.

Worms 1521-1971: Bilanz eines Reformationsjubiläums im Blick auf die Einheit der Kirche, in: Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte in der Neuzeit. Festschrift für A. Ph. Brück zum 60. Geburtstag. Mainz 1973, S. 1-13.

- Als im Dom zu Mainz „evangelisch“ gepredigt wurde, in: Ebernburg-Hefte 12, 1978, S. 26-35.
 ... und darum wurden sie ‚Protestanten‘ genannt. Zum Protestationsreichstag zu Speyer im Jahre 1529, in: Ebernburg-Hefte 13/14, 1979, S. 38-78.
 Das Marburger Religionsgespräch 1529, in: Ebernburg-Hefte 13/14, 1979, S. 38-78.
 Die Confessio Augustana als kirchenpolitisches Instrument Landgraf Philipps von Hessen, in: Monatshefte für Ev. Kirchengeschichte des Rheinlandes 30, 1981, S. 73-90.
 Verloren ging das hohe Gut der Einheit. Ein Beitrag zur Confessio Augustana von 1530, in: Heimatjahrbuch 1982 Landkreis Mainz-Bingen, S. 50-54.
 Luther am Mittelrhein, in: Heimatjahrbuch 1983, Landkreis Mainz-Bingen, S. 28-39, mit Abb.
 Wege zu einem ökumenischen Lutherbild. Zum 500. Geburtstag Martin Luthers, in: Kalender für das Bistum Mainz. Almanach 1983, S. 14-24, mit Abb.
 Martin Luther und die Reformation in Hessen, in: Luther in Hessen, hg. von Günter E. Th. Bezenberger und Karl Dienst. Kassel 1983, S. 7-28, mit Abb.
 Reformation in der Pfalz (Sendung Südwestfunk), in: Vor-Zeiten. Geschichte in Rheinland-Pfalz 1, 1985, S. 111-132.

9. Kirchenunion

- Unionen im hessischen Raum, in: Um evangelische Einheit. Beiträge zum Unionsproblem. Aus Anlaß des 150jährigen Bestehens der nassauischen Union hg. von Karl Herbert. Herborn 1967, S. 127-146.
 Die nassauische Union und der deutsche Protestantismus, in: Mitteilungsblatt des Ev. Pfarrervereins in Hessen und Nassau 16, 1967, S. 78-83.
 Die Pfälzische und die Rheinhessische Kirchenunion im Zusammenhang der Einheitsbewegung des deutschen Protestantismus, in: Pfälzisches Pfarrernblatt 59, 1968, S. 49-55.
 Die Unionen im Gebiet der Ev. Kirche in Hessen und Nassau, in: Kirche und Staat im 19. und 20. Jahrhundert. Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für das Archiv- und Bibliothekswesen in der ev. Kirche. Neustadt an der Aisch 1968, S. 132-143.

10. Evangelische Kirche in Hessen und Nassau

- Die Lehrgrundlage der Ev. Kirche in Hessen, in: Amtsblatt der BK 1, 1947, Nr. 5.
 Die Rechtsgrundlage der Ev. Kirche in Hessen, in: Amtsblatt der BK 1, 1947, Nr. 5.
 Kirchenordnung oder Kirchenverfassung für Hessen?, in: Amtsblatt der BK 1, 1947, Nr. 5.
 Theologische Lehre und kirchliche Gemeinschaft in Hessen, in: Amtsblatt der BK 1, 1947, Nr. 5.
 Kirchenverfassung und kirchliches Leben in Hessen, in: Amtsblatt der BK 1, 1947, Nr. 5.
 Die Württembergische Bekenntnisgrundlage und das Hessische Grundbekenntnis, in: Amtsblatt der BK 1, 1947, Nr. 5.
 Die Bekenntnisnot in der Hessischen Kirche, in: Amtsblatt der BK 1, 1947, Nr. 5.
 Der Bekenntnisstand der Ev. Kirche in Hessen und Nassau, in: Gustav-Adolf-Werk der Ev. Kirche in Hessen und Nassau 115, Jahresbericht 1958, S. 29-32; 116, 1959, S. 32-62.
 Evangelischer Kirchenkatechismus, in: Evangelisches Kirchenblatt für Rheinhessen 13, 1958, Nr. 49, 50.
 Wählerliste und Wählerversprechen, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung 9, 1958, S. 38-46.
 Die evangelische Predigt, in: Mitteilungsblatt des ev. Pfarrervereins in Hessen und Nassau 8, 1959, S. 453-458.
 Der evangelische Gemeindegottesdienst, in: Mitteilungsblatt des ev. Pfarrervereins in Hessen und Nassau 9, 1960, S. 580-583.
 Noch elf Simultankirchen in Rheinhessen, in: Ev. Kirchenblatt für Rheinhessen 15, 1960, Nr. 38, 39.
 Hundert Jahre Superintendentur Rheinhessen. 1832-1934, in: Ev. Kirchenblatt für Rheinhessen 16, 1961, Nr. 19-21.
 Evangelische Volksfrömmigkeit, in: Pastoral-Blätter 101, 1961, S. 71-79.

- Vor dreißig Jahren (1933): „Ein Volk – ein Reich – eine Kirche!“, in: Weg und Wahrheit 17, 1963, Nr. 32-42.
- Die Evangelische Kirche im Anfang des Dritten Reiches, in: Gustav-Adolf-Werk der Ev. Kirche in Hessen und Nassau 121, Jahresbericht 1964, S. 53-63.
- Geschichte des ev. Pfarramtes im hessischen Raum von der Reformation bis zur Gegenwart, in: Mitteilungsblatt des ev. Pfarrervereins in Hessen und Nassau 14, 1965, S. 83-89/ Pastoralblatt des Ev. Pfarrervereins Kurhessen-Waldeck 6/67, 1965, S. 114-131.
- Das kirchliche Leben nach den reformatorischen Kirchenordnungen im mittelhessischen Raum. Erläuterungen zur Geschichte des Gottesdienstes, der Amtshandlungen und des Erziehungswesens, in: Mitteilungsblatt des Ev. Pfarrervereins in Hessen und Nassau 17, 1968, S. 22-25.
- Ev. Kirche im Rhein-Main-Gebiet, in: Unser Auftrag. Handreichung für Mitarbeiter in der Gemeinde 10, 1970, S. 172-177.
- Das antipietistische Programm der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt von 1678, in: Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen. Martin Schmidt zum 65. Geburtstag. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 14, 1975, S. 444-465.

11. Gustav-Adolf-Werk

- Die biblische Begründung der Gustav-Adolf-Arbeit, in: Gustav-Adolf-Werk der Ev. Kirche in Hessen 105, Jahresbericht 1948.
- Die ev. Schule in Herbstein. Ein Beitrag zur Geschichte der Schulen in der Diaspora, in: Gustav-Adolf-Werk der Ev. Kirche in Hessen und Nassau 111, 1954, S. 65f.
- Sind Name, Losung und Bezeichnung unseres Diaspora-Liebesdienstes noch vertretbar?, in: Gustav-Adolf-Werk der Ev. Kirche in Hessen und Nassau 112, 1955, S. 31-35.
- Die Stellung der Diasporawissenschaft im System der Praktischen Theologie, in: Gustav-Adolf-Werk der Ev. Kirche in Hessen und Nassau 114, 1957, S. 20-31.
- Die Kirche in der modernen Diaspora, in: Die ev. Diaspora 32, 1961, S. 68-75.
- Die rheinhessischen Gustav-Adolf-Kirchen, in: Ev. Kirchenblatt für Rheinhessen 17, 1963, Nr. 49.
- „... auf daß sie alle eins seien“. Das Problem der Einheit im Geisteskampf der Gegenwart, in: Deutsches Rotes Kreuz. Schriftenreihe 25, 1962, S. 21-37.
- Das Problem der Diaspora und die Sehnsucht nach Einheit der Christen, in: Gustav-Adolf-Werk der Ev. Kirche in Hessen und Nassau 120, 1963, S. 35-43.
- Der Mainzer Stuhl und die ev. Diaspora, in: Ev. Kirchenblatt für Rheinhessen 17, 1963, Nr. 49.
- Die Kirche und die Kirchen, in: Gustav-Adolf-Werk der Ev. Kirche in Hessen und Nassau 123, 1966, S. 17-26.
- Karl Zimmermann. Zur 100. Wiederkehr seines Todestages am 12. Juni 1977, in: Gustav-Adolf-Kalender 1977, S. 72-74, mit Abb.
- Wem bin ich der Nächste? Überlegungen zur Frage, warum das Gebot der Nächstenliebe auch über Grenzen hinweg gilt, in: Verband der Schwesternschaft vom Deutschen Roten Kreuz. DRK-Schriften-Reihe 54, 1979, S. 34-45.

Literaturauswahl

Die folgende Literatúrauswahl zur Biographie von Heinrich Steitz versucht, unbeschadet seiner eigenen Bibliographie und der jeweils in den einzelnen Kapiteln erfolgten speziellen Literaturhinweise, unter den Kriterien „Protestantismus im Territorium“, „Biographie als Zeitgeschichte“, Aktualitäts- und Situationsbezug exemplarisch auf Veröffentlichungen hinzuweisen, die auch für die Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau bedeutsam sind.

Academia Gissensis. Beiträge zur älteren Gießener Universitätsgeschichte, hg. von Peter Moraw und Volker Press, Marburg 1982 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen in Verbindung mit der Justus-Liebig-Universität, 45).

800 Jahre Gießener Geschichte: 1197–1997, hg. im Auftrag des Magistrats der Universitätsstadt Gießen von Ludwig Brake und Heinrich Brinkmann, Gießen 1997.

Ackva, Friedhelm, Der Pietismus in Hessen, in der Pfalz, im Elsaß und in Baden, in: Der Pietismus im 18. Jahrhundert, hg. von Martin Brecht und Klaus Deppermann, Göttingen 1995, S. 198–224 (Geschichte des Pietismus, Bd. 2).

Arnold, Claus, Bistumsjubiläen und Identitätsstiftung im 20. Jahrhundert am Beispiel der Diözesen Rotenburg-Stuttgart und Limburg, in: Römische Quartalsschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Bd. 100 (2005), Heft 3–4, S. 313–332.

Au, Hans von der, Der Seniorat in der evangelischen Kirche der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt, in: AHG NF 14 (1925), S. 403–467. Vgl. Beiträge zur Hessischen Kirchengeschichte Bd. 8, Darmstadt 1926, S. 147–211.

Au, Hans von der, Wilhelm Diehl. Ein Gedenkbuch zum 80. Geburtstag des Prälaten, Darmstadt 1951 (Hessische Volksbücher, Neue Reihe, 1).

Au, Hans von der/ Hassinger, Heinrich/ Bräuning-Oktavio, Hermann (Hg.), Ich dien. Festgabe zum 60. Geburtstag von Wilhelm Diehl, Darmstadt 1931.

Auerbach, Inge/ Schneider, Hans (Hg.), Reformation und Landesherrschaft, Marburg 2005 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen, 24,10).

Battenberg, Friedrich J., Judenordnungen der frühen Neuzeit in Hessen. Neunhundert Jahre Geschichte der Juden in Hessen, Wiesbaden 1983 (Schriften der Kommission für die Geschichte der Juden in Hessen, Bd. 6).

Battenberg, Friedrich J., Reformation, Judentum und Landesherrliche Gesetzgebung. Ein Beitrag zum Verhältnis des protestantischen Landeskirchentums zu den Juden, in: Reformatio et reformationes. Festschrift für Lothar Graf zu Dohna zum 65. Geburtstag, Darmstadt 1989, S. 315–346.

Battenberg, Friedrich J./ Kätsch, Ekkehard/ Kemler, Herbert/ Sauer, Klaus Martin (Hg.), Aspekte protestantischen Lebens im hessischen und nassauischen Raum. Festschrift Karl Dienst zum 65. Geburtstag, Darmstadt 1995 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte, Bd. 1).

Berlet, Eberhard, Lehrerbildung in Hessen-Darmstadt. Vorgeschichte und Geschichte der großherzoglichen Seminare in Bensheim, Friedberg, Alzey und Darmstadt, hg. von Peter Fleck, Darmstadt/Marburg 1987 (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte, Bd. 68).

Bibliographie zur Dokumentation des Kirchenkampfes in Hessen und Nassau, in: Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau, Bd. 9, Darmstadt 1996, S. 325–328.

Biewer, Ludwig, Die Einführung und Verbreitung der Konfirmation in der evangelischen Kirche, in: Ebernburg-Hefte 29 (1995), S. 55–68.

Bogs, Holger/ Braun, Reiner/ Dienst, Karl (Hg.), *Beati qui custodiunt*. Festschrift für Ekkehard Kätsch zum 65. Geburtstag, Darmstadt 2001 (Schriftenreihe des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Bd. 1).

Braasch-Schweersmann, Ursula/ Schneider, Hans/ Winterhager, Wilhelm Ernst (Hg.), *Landgraf Philipp der Großmütige 1504–1567. Hessen im Zentrum der Reform*. Begleitband zur Ausstellung des Landes Hessen, Marburg 2004 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen, Bd. 24,7).

Brakelmann, Günter, *Evangelische Kirche im Entscheidungsjahr 1933/1934: Der Weg nach Barmen*. Ein Arbeitsbuch, Berlin 2010 (Zeitansage. Schriftenreihe des Evangelischen Forums Westfalen und der Evangelischen Stadtakademie Bochum. Hg. von Manfred Keller und Traugott Jähnichen; Bd. 5).

Braun, Reiner, *Kirchenverfassungen und Kirchenordnung in Hessen und Nassau. Ein Vergleich*, in: Bogs, Holger /Braun, Reiner/ Dienst, Karl (Hg.), *Beati qui custodiunt*. Festschrift für Ekkehard Kätsch zum 65. Geburtstag, Darmstadt 2001 (Schriftenreihe des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Bd. 1), S. 189–198.

Brecht, Martin (Hg.), *Der Pietismus vom 17. bis zum frühen 18. Jahrhundert*, Göttingen 1993 (Geschichte des Pietismus, Bd. 1).

Brendecke, Arndt, *Die Jahrhundertwenden. Eine Geschichte ihrer Wahrnehmung und Wirkungen*, Frankfurt a. M./New York 1999.

Brezinka, Wolfgang, *Erziehung und Kulturrevolution. Die Pädagogik der neuen Linken*, München/Basel 1974.

Brezinka, Wolfgang, *Erziehung und Pädagogik im Kulturwandel*, München 2003 (Gesammelte Schriften, Bd. 6).

Buchholz, Kai/ Latocha, Rita/ Peckmann, Hilke/ Wolbert, Klaus (Hg.), *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*, 2 Bde., Darmstadt 2001.

Dahm, Karl-Wilhelm, *Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte*, München 1971.

Dahm, Karl-Wilhelm, „Funktionale Theorie und kirchliche Praxis. Zum Verarbeitungsprozeß von sozialwissenschaftlichen Theoriefragmenten in gesellschaftlichen Institutionen“, in: *Recht und Gesellschaft*. Festschrift für Helmut Schelsky zum 65. Geburtstag, hg. von Friedrich Kaulbach und Werner Krawitz, Berlin 1978, S. 63–85.

Das Volksschulwesen im Großherzogtum Hessen, ein Hand- und Nachschlagebuch für Schulbehörden, Schulvorstände und Lehrer. Unter Mitwirkung des geheimen Oberschulrats [Friedrich-Wilhelm] Greim in Darmstadt bearbeitet von P. Müller, Kreis-Schulinspector in Oppenheim, Gießen 1891.

Demandt, Karl E., *Geschichte des Landes Hessen*, Kassel 1959. Rev. Nachdruck der zweiten, neubearbeiteten und erweiterten Auflage 1972, Kassel 1980.

Demandt, Karl E., *Schrifttum zur Geschichte und geschichtlichen Landeskunde von Hessen*, 3 Bde., Wiesbaden 1965–1968. Fortgesetzt durch Winfried Leist, Marburg, I 1973, II 1979; dann durch Wolfgang Podehl, III 1979, IV 1984 (bis 1976 einschließlich). Fortgesetzt durch: *Hessische Bibliographie*. Hrsg. von der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt a. M. in Zusammenarbeit mit den wissenschaftlichen Bibliotheken des Landes Hessen, München 1979ff.

Die Universität Gießen von 1607–1907. Beiträge zu ihrer Geschichte. Festschrift zur dritten Jahrhundertfeier, hg. von der Universität Gießen, 2 Bde., Gießen 1907.

Die Ordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Kommentar von Klaus-Dieter Grunwald, Karl-Heinz Kimmel, Lutz Müller-Alten, Gotthard Scholz-Curtius und Klaus Wähler, Frankfurt a. M. 1999.

Diehl, Wilhelm (Hg.), *Die Schulordnungen des Großherzogtums Hessen*, 3 Bde., Berlin 1903–1905 (*Monumenta Germaniae Paedagogica*, Bd. 17, 18, 33).

Diehl, Wilhelm, *Baubuch für die evangelischen Pfarreien der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt*, Darmstadt 1931 (*Hassia sacra*, Bd. 5).

Diehl, Wilhelm, Evangelische Bewegung und Reformation im Gebiet der heutigen hessendarmstädtischen Lande, Darmstadt 1926.

Diehl, Wilhelm, Handbuch für die Evangelische Landeskirche in Hessen, Darmstadt ⁷1929.

Diehl, Wilhelm, Hassia sacra, 12 Bde., Friedberg/Darmstadt 1921–1951 (Arbeiten der Hessischen Historischen Kommission Darmstadt).

Diehl, Wilhelm, Hessen-darmstädtisches Pfarrer- und Schulmeisterbuch, Friedberg/Hessen 1921 (Hassia sacra, Bd. 1).

Diehl, Wilhelm, Kirchenbehörden und Kirchendiener in der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt von der Reformation bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts, Darmstadt 1925 (Hassia sacra, Bd. 2).

Diehl, Wilhelm, Pfarrer- und Schulmeisterbuch für die acquirierten Lande und die verlorenen Gebiete, Darmstadt 1933 (Hassia sacra, Bd. 7).

Diehl, Wilhelm, Pfarrer- und Schulmeisterbuch für die hessen-darmstädtischen Souveränitätslande, Darmstadt 1930 (Hassia sacra, Bd. 4).

Diehl, Wilhelm, Reformationsbuch der evangelischen Pfarreien des Großherzogtums Hessen, Friedberg/Hessen ²1917 (Hessische Volksbücher 31–36).

Diehl, Wilhelm, Zur Geschichte der Konfirmation. Beiträge aus der hessischen Kirchengeschichte, Gießen 1897.

Diehl, Wilhelm, Zur Geschichte des Gottesdienstes und der gottesdienstlichen Handlungen in Hessen, Gießen 1899.

Diehl, Wilhelm/ Messer, August (Hg.), Beiträge zur hessischen Schul- und Universitätsgeschichte, Bd. 1, Gießen 1908.

Dienst, Karl, Akademische Theologie und die Identität einer Landeskirche: Gießen – Frankfurt am Main – Mainz, in: Nassauische Annalen 120 (2009), S. 601–619.

Dienst, Karl, „...auch mit Evangelisch-Theologischer Fakultät“. Die Anfänge der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Mainz, Darmstadt/Kassel 2002 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte, Bd. 7).

Dienst, Karl, Darmstadt und die evangelische Kirchengeschichte in Hessen. Texte und Kontexte, Darmstadt 2007 (Schriftenreihe des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Bd. 3).

Dienst, Karl, Bildungspolitik und Kirchen, in: Führ, Christoph/ Furck, Carl-Ludwig (Hg.), Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Bd. VI: 1945 bis zur Gegenwart. Zweiter Teilband: Deutsche Demokratische Republik und neue Bundesländer, München 1998, S. 54–67.

Dienst, Karl, Der „andere“ Kirchenkampf: Wilhelm Boudriot – Deutschnationale – Reformierte – Karl Barth. Eine theologie- und kirchenpolitische Biographie, Berlin 2007 (Vergessene Theologen, Bd. 4).

Dienst, Karl, Der Pluralismus der Säkularisationskonzeptionen, in: JHKG 21 (1970), S. 149–176.

Dienst, Karl, Die Entstehung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau – Beobachtungen eines Kirchenhistorikers, in: MOHG NF 87 (2002), S. 261–282.

Dienst, Karl, Die „Evangelische Bewegung“ als Kategorie der Reformationsgeschichtsschreibung, in: Die Homberger Synode von 1526. Die Reformation in Hessen, hg. vom Zweigverein Homberg/Efze im Verein für hessische Geschichte und Landeskunde e.V., Homberg/Efze 2001, S. 10–22.

Dienst, Karl, Evangelische Bewegung und Reformation. Zu einer These Wilhelm Diehls, in: JHKG 19 (1968), S. 1–23.

Dienst, Karl, Die lehrbare Religion. Theologie und Pädagogik. Eine Zwischenbilanz, Gütersloh (1976) ²1978.

Dienst, Karl, Die Rolle der evangelischen und der katholischen Kirche in der Bildungspolitik zwischen 1945 und 1990, in: Führ, Christoph/ Furck, Carl-Ludwig (Hg.), Handbuch der deutschen Bildungsge-

schichte, Bd. VI: 1945 bis zur Gegenwart. Erster Teilband: Bundesrepublik Deutschland, München 1998, S. 110–127.

Dienst, Karl, Ein Weg ohne Alternativen? Martin Niemöllers Berufung zum Kirchenpräsidenten der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, in: *Zeitwende* 68 (1997), S. 86–101.

Dienst, Karl, Evangelische Jugendarbeit zwischen gestern und morgen. Zu Tendenzen evangelischer Jugendarbeit zwischen 1945 und 1985, in: *Schönberger Hefte*, Frankfurt a. M. 1985 (Folge 7, Sonderheft 1985), S. 12–24.

Dienst, Karl, Gießen – Oberhessen – Hessen. Beiträge zur Evangelischen Kirchengeschichte, Darmstadt und Kassel 2010 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte Sonderband).

Dienst, Karl, Glaube – Religiöse Erfahrung – Erziehung, Gütersloh 1979 (Religionspädagogische Beiträge, GTB 750).

Dienst, Karl, Herborn, in: *TRE*, Bd. 15, Berlin 1986, S. 66–69.

Dienst, Karl, Hessen, in: *TRE*, Bd. 15, Berlin 1986, S. 263–279.

Dienst, Karl, Hessen-Nassau, in: *TRE*, Bd. 15, Berlin 1986, S. 279–282.

Dienst, Karl, In dankbarer Erinnerung: Heinrich Steitz, in: *JHKGv* 48 (1997), S. 1–5.

Dienst, Karl, Johann Jacob Rambach in Gießen: 1731–1735. Ein bedeutender pietistischer Theologe, Prediger und Pädagoge, in: *MOHG NF* 78 (1993), S. 82–102.

Dienst, Karl, Kirche – Schule – Religionsunterricht. Untersuchung im Anschluss an die Kirchenkampfdokumentation der EKHn, Berlin 2009 (Schriften aus dem Comenius-Institut, Beihefte, Bd. 5).

Dienst, Karl, Kirchenkampf als Kollektenkampf?, in: *JHKGv* 54 (2003), S. 197–208.

Dienst, Karl, Kleine Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen-Nassau, Frankfurt a. M. 1992 (*Schönberger Hefte*, Sonderband 1992, Folge 12).

Dienst, Karl, Kurmainz und der Starkenburger Raum: Die Säkularisation von 1803, in: *JHKGv* 55 (2004), S. 13–34.

Dienst, Karl, „Lutherisch“ und „reformiert“ historisch. Die Bedeutung des Konfessionsstatus in der Geschichte der Gießener Theologie, in: Lexutt, Athina (Hg.), *Diversität und Universität. Historische und theologische Aspekte einer theologischen Kontroverse und ihrer Folgen*, Leipzig 2009, S. 25–46.

Dienst, Karl, Nassau, in: *TRE*, Bd. 24, Berlin 1994, S. 12–17.

Dienst, Karl, Neue soziale Bewegungen, Wertewandel und Religionspädagogik, in: *Der Evangelische Erzieher* 36 (1984), H. 6, S. 653–673.

Dienst, Karl, Philipp der Großmütige, in: *BBKL*, Bd. 7, Herzberg 1994, Sp. 476–479.

Dienst, Karl, Rezension: 60 Jahre Evangelische Kirche in Hessen und Nassau. Jahresbericht 2006/07, hg. von der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Paulusplatz 1, 64285 Darmstadt, in: *Homiletisch-Liturgisches Korrespondenzblatt NF* 25 (2007/08), Nr. 94, S. 263–270. Wiederabdruck in: *Nassauische Annalen* 120 (2009), S. 744–751.

Dienst, Karl, Politik und Religionskultur in Hessen und Nassau zwischen ‚Staatsumbruch‘ (1918) und ‚Nationaler Revolution‘ (1933). Ursachen und Folgen, Frankfurt a. M. 2010 (*THEION* Bd. XXV).

Dienst, Karl, Religionspädagogik zwischen Schule und Kirche. Religionspädagogische Ursprungs- und Erschließungssituationen in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Darmstadt/Kassel 2009 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte, Bd. 17).

Dienst, Karl, „Säkularisation“ – eine brauchbare Kategorie kirchengeschichtlicher Forschung?, in: *JHKGv* 20 (1969), S. 1–35.

Dienst, Karl, Synode – Konsistorium – Demokratie. Zu Problemen des „demokratischen Charakters“ der neuen Kirchenverfassungen der Weimarer Zeit, in: Ziegert, Richard (Hg.), *Die Kirchen und die Weimarer Republik*, Neukirchen-Vluyn 1994, S. 105–128.

Dienst, Karl, Von der „Evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen“ zur „Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau“, in: Gailus, Manfred/ Krogel, Wolfgang (Hg.), Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen, Berlin 2006, S. 387–417.

Dienst, Karl, Wilhelm Diehl. Kirchenmann – Gelehrter – Politiker, in: Ebernburg-Hefte 29 (1995), S. 173–193.

Dienst, Karl, Zeitenwenden zwischen Historie und Homiletik, Norderstedt 2008.

Dienst, Karl, „Zerstörte“ oder „wahre“ Kirche: Eine geistliche oder kirchenpolitische Entscheidung? Frankfurt a. M. 2007 (THEION Bd. XX).

Dienst, Karl, Zum Eindringen des Barthianismus in Hessen und Nassau. Eine Skizze, in: Benad, Matthias u.a., Annäherungen an das Heilige. Festschrift Edmund Weber zum 60. Geburtstag, Stuttgart u.a. 1999, S. 29–36.

Dienst, Karl, Zwischen Wissenschaft und Kirchenpolitik. Zur Bedeutung universitärer Theologie für die Identität einer Landeskirche in Geschichte und Gegenwart, Frankfurt a. M. 2009 (THEION Bd. XXII).

Dienst, Karl, Zwischen Amtshandlung und Abschluß eines Arbeitsvertrags? Zur Geschichte des Ordinationsvorhalts und des Ordinationsgelübdes in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, in: JHKGv 55 (2004), S. 301–328.

Dienst, Karl, Zwischen geschichtlicher Erinnerung und Erlebnisbildern – Zur Entstehung und Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, in: Neff, Anette (Hg.), Oral History und Landeskirchengeschichte. Religiosität und kirchliches Handeln zwischen Institution und Biographie, Darmstadt 2004, S. 147–175; 196f. (Schriftenreihe des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Bd. 2).

Dienst, Karl, Zwischen Politik, Pädagogik und Theologie. Versuch einer kritischen Ortsbestimmung ökumenischen Lernens, in: Orth, Gottfried (Hg.), Dem bewohnten Erdkreis Schalom. Beiträge zu einer Zwischenbilanz ökumenischen Lernens, Münster 1991, S. 209–219.

Dienst, Karl/ Dahm, Karl Wilhelm/ Brückner, Reinhard, Aufgabe und Struktur der Gemeinde heute, Frankfurt a. M. 1969 (Schriften der Evangelischen Akademie in Hessen und Nassau, H. 80).

Doering-Manteuffel, Anselm/ Raphael, Lutz, Nach dem Boom. Perspektiven auf die Zeitgeschichte nach 1970, Göttingen 2010.

Dohnanyi, Klaus von, Hat uns Erinnerung das Richtige gelehrt? Eine kritische Betrachtung der sogenannten „Vergangenheitsbewältigung“, in: MUT (2002), H. 421, S. 28–47.

Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau, 9 Bde., Darmstadt 1974–1996.

Eger, Karl, Die Ordnung des Gottesdienstes in der hessischen evangelischen Landeskirche des 19. Jahrhunderts. Aktenmäßig dargestellt, Friedberg/Hessen 1907.

Eger, Karl/ Friedrich, Julius, Kirchenrecht der evangelischen Kirche im Großherzogtum Hessen, 2 Bde., Darmstadt 1911/1914.

Fatio, Olivier, Orthodoxie II. Reformierte Orthodoxie, in: TRE, Bd. 25, Berlin 1995, S. 485–497.

Fertsch, Ferdinand Friedrich, Handbuch des besonderen Kirchenrechts der evangelischen Kirche im Großherzogthum Hessen, Friedberg 1853.

Fischer-Hupe, Kristine, Der Kirchenkampfdiskurs nach 1945. Wie katholische und evangelische Theologen in der frühen Nachkriegszeit über den Kirchenkampf der Jahre 1933–1945 sprachen, in: KZG 15 (2002), H. 2, S. 461–489.

Fitschen, Klaus, Die Kirchen in der Weimarer Republik, in: Theologische Rundschau 73 (2008), S. 119–149.

Fitschen, Klaus, „Kirchengeschichtsschreibung muß um das Wesen der Kirche wissen.“ Selbstbesinnung und Selbstbegrenzung des Faches Kirchengeschichte nach 1945, in: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte I/2007, S. 27–46.

Fleck, Peter, Volksbildung durch Lehrerbildung. Das Großherzoglich-Hessische Schullehrerseminar zu Bensheim (1821–1926), in: AHG NF 44 (1986), S. 111–188.

Franz, Eckhart G., Das Haus Hessen, Stuttgart 2005.

Franz, Eckhart G., Das Erbe Philipps des Großmütigen, in: Auerbach, Inge/ Schneider, Hans (Hg.), Reformation und Landesherrschaft. Vorträge des Kongresses anlässlich des 500. Geburtstages des Landgrafen Philipp des Großmütigen von Hessen vom 10.–13. November 2004 in Marburg, Marburg 2005, S. 333–346 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen, 24,9).

Franz, Eckhart G., Landgraf Philipp der Großmütige: Fürst, Staat und Kirche im Umbruch vom Mittelalter zur Neuzeit, in: Zeitschrift des Vereins für Hessische Geschichte und Landeskunde 109 (2004), S. 1–12.

Franz, Günther (Hg.), Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte. Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck 11,2 (1525–1547), Marburg 1954; 11,3 (1547–1567), Marburg 1955; 11,4 (Wiedertäuferakten 1527–1626), Marburg 1951.

Friedrich, Arnd/ Heinrich, Fritz/ Vanja, Christina, Das Hospital am Beginn der Neuzeit. Soziale Reform in Hessen im Spiegel europäischer Kulturgeschichte, Petersberg 2004 (Historische Schriftenreihe des Landeswohlfahrtsverbandes Hessen, Quellen und Studien, Bd. 11).

50 Jahre Evangelische Kirche in Hessen und Nassau. Ausstellung des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Darmstadt 1997.

Gailus, Manfred, Protestantismus und Nationalsozialismus. Ein Bericht über den Stand der Debatte, in: Scherzberg, Lucia (Hg.), Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus, Paderborn u.a. 2008, S. 155–172.

Gailus, Manfred/ Krogel, Wolfgang (Hg.), Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen, Berlin 2006.

Gailus, Manfred/ Lehmann, Hartmut (Hg.), Nationalprotestantische Mentalitäten in Deutschland (1870–1970), Göttingen 2005.

Geiss, Immanuel, Die Habermas-Kontroverse. Ein deutscher Streit, Berlin 1988.

Geißler, Erich E., Die Schule. Theorien, Modelle, Kritik, Stuttgart 1984.

Geißler, Hermann Otto, Ein Leben zwischen Begeisterung und Widerstand. Karl Schmidt 1887–1976, in: MOHG NF 87 (2002), S. 309–349.

Geißler, Hermann Otto, Ernst Ludwig Dietrich (1897–1974). Landesbischof von Nassau-Hessen 1934–1935/1945. Ein liberaler Theologe zwischen Zustimmung und Widerspruch. Theol. Diss. Frankfurt a. M. Masch.schr. 2010.

Gerstenmaier, Ernst, Wilhelm Diehl als Pfarrer, Synodaler, Professor und Prälat, in: JHKGv 22 (1971), S. 1–84; 23 (1972), S. 81–196; 24 (1973), S. 85–254.

Geschichte der hessischen Generalsynoden von 1568–1582. Nach den Synodalakten zum ersten Male bearbeitet und mit einer Urkundensammlung herausgegeben von Dr. Heinrich Heppe, 2 Bde., Kassel 1847.

Geschichtlicher Atlas von Hessen. Begründet und vorbereitet von Edmund E. Stengel. Bearbeitet von Friedrich Uhlhorn. Kartenwerk, Marburg 1960–1978.

Geschichtlicher Atlas von Hessen. Text und Erläuterungsband, hg. von Fred Schwind, Marburg 1984.

Gießen 1248–1948. 700 Jahre Gießen in Wort und Bild, Gießen 1948.

Graf, Friedrich Wilhelm, Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011.

Graf, Friedrich Wilhelm, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.

Graf, Friedrich Wilhelm, Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen, München 2011.

Graf, Friedrich Wilhelm, Nationalsozialismus 5. Theologiegeschichtlich, in: RGG⁴, Bd. 6, Stuttgart 2003, Sp. 86-91.

Graf, Friedrich Wilhelm/ Tanner, Klaus (Hg.), Protestantische Identität heute, Gütersloh 1992.

Greim, Friedrich-Wilhelm/ Müller, P. (Hg.), Das Volksschulwesen im Großherzogtum Hessen. Ein Hand- und Nachschlagebuch für Schulbehörden, Schulvorstände und Lehrer, Gießen 1891.

Greschat, Martin, Adolf Harnack. Theologe und Wissenschaftsorganisator, in: Panorama. 400 Jahre Universität Giessen. Akteure – Schauplätze – Erinnerungskultur, hg. im Auftrag des Präsidenten der Justus-Liebig-Universität Gießen von Horst Carl, Eva-Marie Felschow u.a., Frankfurt a. M. 2007, S. 97–101.

Greschat, Martin, Die Bedeutung der Sozialgeschichte für die Kirchengeschichte. Theoretische und praktische Erwägungen, in: HZ 256 (1993), S. 67–103.

Greschat, Martin, Gustav Krüger. Wider die gleichgeschaltete Wissenschaft, in: Panorama. 400 Jahre Universität Giessen. Akteure – Schauplätze – Erinnerungskultur, hg. im Auftrag des Präsidenten der Justus-Liebig-Universität Gießen von Horst Carl, Eva-Marie Felschow u.a., Frankfurt a. M. 2007, S. 120–124.

Greschat, Martin, Martin Bucer, München 1990.

Greschat, Martin, Martin Niemöller, in: Greschat, Martin (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 10,2: Die neueste Zeit IV, Stuttgart u.a. 1986, S. 187–204.

Gundel, Hans Georg/ Moraw, Peter/ Press, Volker (Hg.), Gießener Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, 2 Bde., Marburg 1982 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen in Verbindung mit der Justus-Liebig-Universität Gießen, 35,2).

Hamm, Berndt/ Moeller, Bernd/ Wendebourg, Dorothea, Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995.

Handbuch der hessischen Geschichte, Bd. 4: Hessen im Deutschen Bund und im neuen Deutschen Reich (1806) 1815 bis 1945. Zweiter Teilband: Die hessischen Staaten bis 1945, 3. Lieferung: Großherzogtum und Volksstaat Hessen 1806–1945, bearbeitet von Eckhart G. Franz, Fritz Kallenberg und Peter Fleck, Marburg 2003.

Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte, Bd. 2: Erzstift und Erzbistum Mainz. Territoriale und kirchliche Strukturen, Würzburg 1997 (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte, Bd. 5).

Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte, Bd. 3: Neuzeit und Moderne, Würzburg 2002 (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte, Bd. 6).

Heinemeyer, Walter (Hg.), Das Werden Hessens, Marburg 1986.

Heinemeyer, Walter, Philipp der Großmütige und die Reformation in Hessen. Gesammelte Aufsätze zur hessischen Reformationsgeschichte. Als Festgabe zum 85. Geburtstag hg. von Hans-Peter Lachmann, Hans Schneider und Fritz Wolff, Marburg 1997 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen, Bd. 24,7).

Heinemeyer, Walter, Territorium und Kirche in Hessen vor der Reformation, in: HJLG 6 (1956), S. 138–163.

Heppe, Heinrich, Geschichte des deutschen Protestantismus 1555–1581, 4 Bde., Marburg 1865, 21866.

Heppe, Heinrich, Kirchengeschichte beider Hessen, 2 Bde., Marburg 1876.

Herbert, Karl, Der Kirchenkampf. Historie oder bleibendes Erbe? Frankfurt a. M. 1985.

Herbert, Karl, Die Ordnung der EKHn, in: Materialbericht der Kirchenleitung der EKHn 1967/68, Darmstadt 1968, S. 1–26.

Herbert, Karl, Kirche zwischen Aufbruch und Tradition. Entscheidungsjahre nach 1945, Stuttgart 1989.

Herbert, Karl, *Durch Höhen und Tiefen. Eine Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau*, hg. von Leonore Siegele-Wenschkewitz unter Mitarbeit von Gury Schneider-Ludorff, Frankfurt a. M. 1997.

Herrmann, Fritz, *Die evangelische Bewegung zu Mainz im Reformationszeitalter*, Mainz 1907.

Herrmann, Fritz, *Hessisches Reformationsbüchlein für Schule und Haus*, Marburg 1904.

Heß, Hans-Erich, *Die Ordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Randglossen und Fragen*, in: *Zeitschrift für Evangelisches Kirchenrecht* 3 (1953/54), S. 56–73.

Hornstein, Walter u.a., *Jugend ohne Orientierung? Zur Sinnkrise der gegenwärtigen Gesellschaft*, Weinheim/Basel 1982.

Horre, Otto, *Die Präsidenten des Oberkonsistoriums in Darmstadt. Ein Rückblick anlässlich dessen 100jährigen Bestehens 1832–1932*, Darmstadt 1932.

Huber, Ernst Rudolf, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, 3 Bde., Stuttgart u.a. 1975–1978.

Hug, Walter, Johann Jacob Rambach. *Religionspädagoge zwischen den Zeiten*, Stuttgart 2003 (*Praktische Theologie heute*, Bd. 63).

Jendorff, Bernhard u.a. (Hg.), *Politik, Religion, Menschenwürde*, Gießen 1993 (*Gießener Schriften zur Theologie und Religionspädagogik des Fachbereichs Evangelische Theologie und Katholische Theologie und deren Didaktik der Justus-Liebig-Universität*, Bd. 7).

Jendorff, Bernhard/ Mayer, Cornelius/ Schmalenberg, Gerhard (Hg.), *Theologie im Kontext der Geschichte der Alma Mater Ludoviciana*, Gießen 1983.

Jürgensmeier, Friedhelm, *Das Bistum Mainz*, Frankfurt a. M. 1988 (*Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte*, 2).

Jürgensmeier, Friedhelm, *Das Bistum Mainz. Von der Römerzeit bis zum II. Vatikanischen Konzil*, Frankfurt a. M. 1989.

Kätsch, Ekkehard, *150 Jahre Oberkonsistorium Darmstadt*, in: *JHKG* 34 (1983), S. 59–70.

Kätsch, Ekkehard/ Sterik, Edita (Bearb.), *Wilhelm Diehl (1871–1944). Ausstellung des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau zum 50. Todestag*, Darmstadt 1994.

Kaiser, Jochen-Christoph, *Die Deutschen Christen im Spannungsfeld von kirchlichem Hegemonieanspruch und völkischem Neuheidentum auf dem Weg zur Sekte?*, in: Lehmann, Hartmut (Hg.), *Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten*, Göttingen 2005, S. 49–71 (*Bausteine zu einer Europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung*, Bd. 6).

Kalinna, Hermann E. J., *War Karl Barth „politisch einzigartig wach?“ Über Versagen politischer Urteilskraft*, Berlin 2009 (*Theologische Orientierungen*, Bd. 8).

Kaufmann, Franz-Xaver, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989.

Kaufmann, Thomas, *Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft*, in: *ThLZ* 121 (1996), Sp. 1008–1025, 1112–1124.

Klueting, Harm, *Die reformierte Konfessionalisierung als „negative Gegenreformation“*, in: *ZKG* 109 (1998), S. 176–199, 306–327.

Knauß, Erwin, *Gießen. Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart/Aalen 1977.

Knauß, Erwin, *Zur Geschichte Gießens und seines Umlandes. Aufsätze und Reden von Erwin Knauß*, Gießen 1987 (*Sonderband des Oberhessischen Geschichtsvereins Gießen*).

Knodt, Manfred, *Die Regenten des Hauses Hessen-Darmstadt*, Darmstadt 1976.

Knodt, Manfred, Ernst Ludwig. *Großherzog von Hessen und bei Rhein*, Darmstadt 1978.

Köhler, Carl Wilhelm, Handbuch der kirchlichen Gesetzgebung des Großherzogtums Hessen, 2 Bde., Darmstadt 1847/1848.

Köhler, Karl, Kirchenrecht der evangelischen Kirche des Großherzogtums Hessen, Darmstadt 1884 (Nachtrag und Register 1890).

Köhler, Walter, Die Anfänge des Pietismus in Gießen 1689–1695, in: Die Universität Gießen von 1607–1907. Beiträge zu ihrer Geschichte. Festschrift zur dritten Jahrhundertfeier, hg. von der Universität Gießen, Bd. 2, Gießen 1907, S. 133–245.

Kronenberg, Thomas, Johann Christoph Bilefeld. Streitbarer Theologe und pietistischer Reformator, in: Panorama. 400 Jahre Universität Giessen. Akteure – Schauplätze – Erinnerungskultur, hg. im Auftrag des Präsidenten der Justus-Liebig-Universität Gießen von Horst Carl, Eva-Marie Felschow u.a., Frankfurt a. M. 2007, S. 40–45.

Kronenberg, Thomas, Toleranz und Privatheit. Die Auseinandersetzung um pietistische und separatistische Privatversammlungen in hessischen Territorien im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert, Darmstadt/Marburg 2005.

Küch, Friedrich/ Heinemeyer, Walter (Hg.), Politisches Archiv des Landgrafen Philipp des Großmütigen von Hessen, 4 Bde., Leipzig/Marburg 1904–1959.

Langschieb, Kerstin/ Unglaube, Peter, Von gebrochenem Brot und zerbrochenen Bildern. Die Zweite Reformation in Hessen-Kassel 1605, Kassel 2006 (Schriften und Medien 19 des Landeskirchlichen Archivs Kassel).

Laukhard, Friedrich Christian, Sein Leben und seine Schicksale von ihm selbst beschrieben, München 1912. Wiederum hg. von Karl Wolfgang Becker, Leipzig 1989.

Lehmann, Hartmut, Zur Bedeutung von Religion und Religiosität im Barockzeitalter, in: Ders., Religion und Religiosität in der Neuzeit. Historische Beiträge, hg. von Manfred Jakubowski-Tiessen und Otto Ulbricht, Göttingen 1996, S. 62–82.

Lehmann, Hartmut (Hg.), Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten, Göttingen 2005 (Bausteine zu einer Europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, Bd. 6).

Lenz, Rudolf, De mortuis nil nisi bene. Leichenpredigten als multidisziplinäre Quelle unter besonderer Berücksichtigung der Historischen Familienforschung, der Bildungsgeschichte und der Literaturgeschichte, Sigmaringen 1990 (Marburger Personalschriften-Forschungen, Bd. 10).

Lepsius, M. Rainer, Demokratie in Deutschland. Soziologisch-historische Konstellationsanalysen. Ausgewählte Aufsätze, Göttingen 1993.

Lexutt, Athina (Hg.), Diversität und Universität. Historische und theologische Aspekte einer theologischen Kontroverse und ihrer Folgen, Leipzig 2009.

Lexutt, Athina, Konfessionalisierung – neuer Schlauch für alten Wein?, in: Verkündigung und Forschung 45 (2000), H. 1, S. 3–24.

Lind, Carsten, „Arbeiter im Weinberg des Herrn“. Die evangelischen Pfarrer in der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt 1567–1730, Darmstadt/Marburg 2006 (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte, 150).

Lübbe, Hermann, Hochschulreform und Gegenauflärung, Freiburg 1972.

Mack, Rüdiger, Pietismus und Frühaufklärung an der Universität Gießen und in Hessen-Darmstadt, Gießen 1984.

Marquard, Odo, Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart (1981) ⁴1987.

Marquard, Odo, Apologie des Zufälligen, Stuttgart (1986) ²1987.

Marquard, Odo, Transzendentaler Idealismus, romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse, Köln 1987 (Schriftenreihe zur philosophischen Praxis, Bd. 3).

- Marramao, Giacomo, Säkularisierung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8, Basel 1992, Sp. 1133–1161.
- Matthias, Markus, Orthodoxie I. Lutherische Orthodoxie, in: TRE, Bd. 25, Berlin 1995, S. 464–485.
- Maurer, Wilhelm, Bekenntnisstand und Bekenntnisentwicklung in Hessen, Gütersloh 1955.
- Maurer, Wilhelm, Das Bild der Reformationsgeschichte bei August Vilmar und Heinrich Heppe, in: JHKGv 2 (1950/51), S. 51–82.
- May, Georg, Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung?, Stein a. Rh. 1991.
- Meier, Kurt, Der evangelische Kirchenkampf. Gesamtdarstellung in 3 Bänden, Halle/Göttingen, Bde. 1+2: 1976, Bd. 3: 1984.
- Meindl, Svenja, Otto Zöckler. Ein Theologe des 19. Jahrhunderts im Dialog mit den Naturwissenschaften, Frankfurt a. M. 2007.
- Mit dem Glauben Staat machen. Hessens prägende Zeit. Landgraf Philipp der Großmütige 1504–1567, Frankfurt a. M. 2004.
- Moraw, Peter, Die Universität von den Anfängen bis zur Gegenwart: 1607–1997, in: 800 Jahre Gießener Geschichte: 1197–1997, hg. im Auftrag des Magistrats der Universitätsstadt Gießen von Ludwig Brake und Heinrich Brinkmann, Gießen 1997, S. 446–484.
- Moraw, Peter, Kleine Geschichte der Universität Gießen, Gießen (1982) ²1990.
- Moraw, Peter/ Press, Volker (Hg.), Academia Gissensis. Beiträge zur älteren Gießener Universitätsgeschichte, Marburg 1982 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen, 45).
- Müller, Gerhard, Franz Lambert von Avignon und die Reformation in Hessen, Marburg 1958 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck, 24,4).
- Müller, Gerhard, Karl V. und Philipp der Großmütige, in: JHKGv 12 (1961), S. 1–34.
- Müller, W. u.a. (Hg.), Das historische Jubiläum. Genese, Ordnungsleistung und Inszenierungsgeschichte eines institutionellen Mechanismus, Münster 2004.
- Neff, Anette (Hg.), Oral History und Landeskirchengeschichte. Religiosität und kirchliches Handeln zwischen Institution und Biographie, Darmstadt 2004 (Schriftenreihe des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Bd. 2).
- Nichtweiß, Barbara (Hg.), Vom Kirchenfürsten zum Bettelbub. Das heutige Bistum Mainz entsteht, Mainz 2002 (Publikationen Bistum Mainz).
- Niebergall, Alfred, Die Geschichte der evangelischen Trauung in Hessen, Göttingen 1972 (Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung, H. 18).
- Nipkow, Karl Ernst, Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung. Kirchliche Bildungsverantwortung in Gemeinde, Schule und Gesellschaft, Gütersloh 1990.
- Nottmeier, Christian, Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890–1930, Tübingen 2004.
- Nowak, Kurt, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995.
- Nowak, Kurt, Gottesreich – Geschichte – Politik. Probleme politisch-theologischer Theoriebildung im Protestantismus der Weimarer Republik. Religiöse Sozialisten – Deutsche Christen im kritischen Vergleich, in: Pastoraltheologie 77 (1988), S. 78–97.
- Nowak, Kurt: Zur protestantischen Säkularismus-Debatte um 1930, in: WPKG 69 (1980), S. 37–51.
- Panorama. 400 Jahre Universität Gießen. Akteure – Schauplätze – Erinnerungskultur, hg. im Auftrag des Präsidenten der Justus-Liebig-Universität Gießen von Horst Carl, Eva-Marie Felschow u.a., Frankfurt a. M. 2007.

Parker, Sebastian, Die Marburger Konferenz. Fusionspläne und Zusammenarbeit hessischer evangelischer Landeskirchen im 20. Jahrhundert, Darmstadt/Kassel 2008 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte, Bd. 16).

Person und Institution. Volkskirche auf dem Weg in die Zukunft. Arbeitsergebnisse und Empfehlungen der Perspektivkommission der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, hg. von der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau im Auftrag der Kirchenleitung, Frankfurt a. M. (1992) ⁴1993.

Petry, Ludwig (Hg.), Lebenserinnerungen von D. Georg Schlosser (1846–1926), in: JHKGv 26 (1975), S. 1–185.

Press, Volker, Wilhelm Diehl, in: Gießener Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, hg. von Hans Georg Gundel u.a. Erster Teil: Lebensbilder aus Hessen, 2. Bd., Marburg 1982, S. 158–173 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen, Bd. 35).

Pyta, Wolfram, Dorfgemeinschaft und Parteipolitik 1918–1933: Die Verschränkung von Milieu und Parteien in den protestantischen Landgebieten Deutschlands in der Weimarer Republik, Düsseldorf 1996 (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien, Bd. 106).

Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte (QSHK), Darmstadt/Kassel 1995ff.

Raphael, Lutz, Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Extreme. Theorien, Methoden, Tendenzen von 1900 bis zur Gegenwart, München 2003.

Reinhard, Wolfgang, Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: ARG 68 (1977), S. 226–252.

Reinhard, Wolfgang, Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: Zeitschrift für Historische Forschung 10 (1983), S. 257–277.

Roessler, Roman/ Dienst, Karl, Die Ortsgemeinde im Nachbarschaftsbezirk, München 1971.

Rödel, Walter G./ Schwerdtfeger, Regina E. (Hg.), Zerfall und Wiederbeginn. Vom Erzbistum zum Bistum Mainz (1792/97–1830). Ein Vergleich. Festschrift Friedhelm Jürgensmeier, Würzburg 2002 (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte, Bd. 7).

Rohrmoser, Günter, Das Elend der kritischen Theorie, Freiburg i.Br. 1970.

Rublack, Hans-Christoph (Hg.), Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1988, Gütersloh 1992 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 197).

Rudersdorf, Manfred, Der Weg zur Universitätsgründung in Gießen. Das geistige und politische Erbe Landgraf Ludwigs IV. von Hessen-Marburg, in: Academia Gissensis. Beiträge zur älteren Gießener Universitätsgeschichte, hg. von Peter Moraw und Volker Press, Marburg 1982, S. 45–82 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen in Verbindung mit der Justus-Liebig-Universität, 45).

Rudersdorf, Manfred, Ludwig IV. Landgraf zu Hessen-Marburg (1537–1604). Landesteilung und Lutherum in Hessen, Mainz 1991 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 144).

Ruppert, Stefan, Der Einfluß der Reformierten auf die Kirchenordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, in: Migration und Modernisierung, Frankfurt a. M. 2006, S. 193–214 (Arnoldshainer Texte, Bd. 134).

Schäfer, Karl Heinrich/ Battenberg, Friedrich J. (Hg.), Die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau und ihre Kirchenordnung. Entstehung – Entwicklung – Perspektiven, Darmstadt/Kassel 2006 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte, Bd. 13).

Scherzberg, Lucia (Hg.), Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus, Paderborn u.a. 2008.

Schiffler, Horst/ Winkeler, Rolf, Tausend Jahre Schule. Eine Kulturgeschichte des Lernens in Bildern, Stuttgart/Zürich ²1987.

- Schilling, Heinz, Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: HZ 246 (1988), S. 1–45.
- Schilling, Heinz, Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit, in: Giesen, B. (Hg.), Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1991, S. 192–252.
- Schilling, Heinz (Hg.), Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa, Berlin 1994 (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 16).
- Schilling, Heinz (Hg.), Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“, Gütersloh 1986 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 195).
- Schindling, Anton/ Ziegler, Walter (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, Bd. 4: Mittleres Deutschland, Münster 1992; Bd. 5: Der Südwesten, Münster 1993.
- Schlender, Otto, Der Aufbau des Schulwesens im Großherzogtum Hessen-Darmstadt, Frankfurt a. M. u.a. 1978.
- Schlink, Edmund, Der Ertrag des Kirchenkampfes, Gütersloh 1947.
- Schlupp, Klaus, Schule, Staat und Kirche. Die katholische Volksschule im Bistum Mainz 1830–1877, Nordhausen 2005.
- Schneider, Hans, Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert, in: Der Pietismus vom 17. bis zum frühen 18. Jahrhundert, hg. von Martin Brecht, Göttingen 1993, S. 391–437 (Geschichte des Pietismus, Bd. 1).
- Schneider, Hans, Der radikale Pietismus im 18. Jahrhundert, in: Der Pietismus im 18. Jahrhundert, hg. von Martin Brecht und Klaus Deppermann, Göttingen 1995, S. 107–197 (Geschichte des Pietismus, Bd. 2).
- Schorn-Schütte, Luise, Die Geistlichen vor der Revolution. Zur Sozialgeschichte der evangelischen Pfarrer und des katholischen Klerus am Ende des Alten Reiches, in: Berding, Helmut/ François, Etienne/ Ullmann, Hans-Peter (Hg.), Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen Revolution, Frankfurt a. M. 1989, S. 216–244.
- Schriftenreihe des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, hg. von Holger Bogs, Darmstadt 2001ff.
- Schultz, Uwe (Hg.), Die Geschichte Hessens, Stuttgart 1983.
- Schweitzer, Friedrich (Hg.), Der Bildungsauftrag des Protestantismus, Gütersloh 2002 (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 20).
- 60 Jahre Evangelische Kirche in Hessen und Nassau. Jahresbericht 2006/07, hg. von der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Paulusplatz 1, 64285 Darmstadt.
- Sohm, Walter, Territorium und Reformation in der hessischen Geschichte 1526–1555, Marburg 1915, 21957 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck, XI,1. Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte. Einleitung).
- Stade, Bernhard, Die Reorganisation der Theologischen Fakultät zu Gießen in den Jahren 1878 bis 1882. Thatsachen, nicht Legende. Eine Streitschrift wider Nippold und Genossen, Gießen 1894.
- Steinruck, Eugen, Erinnerungen an die frühere Lehrerbildung in Weilburg und Gießen, Gießen 1982 (Justus-Liebig- Universität, Institut für Didaktik der Mathematik).
- Steitz, Heinrich, Armsheim in Rheinhessen und seine Wallfahrtskirche. Rheinische Kunststätten, Heft 306, 1985.
- Steitz, Heinrich, Der Kreuzweg mit den Drei Nägeln. Holzschnitte von Karl Baumann. Kassel 1982.
- Steitz, Heinrich, Die Namen der Gemarkung Petterweil. Hessisches Flurnamenbuch 14, 1938. 83 S. 1 Karte (Phil. Dr.-Dissertation, Gießen 1938).

Steitz, Heinrich, Die Nassauische Kirchenorganisation von 1818. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenverfassung, in: JHKGv 12, 1961; 13, 1962; 15, 1964. Auch Sonderdruck, 268 S. (Habil.Schr. Mainz 1964).

Steitz, Heinrich, Die Rhein Hessischen Dorfkirchen in Dittelsheim, Bechtheim, Bechtolsheim, Darmstadt 1980.

Steitz, Heinrich, Die Unionsurkunden der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung, in: JHKGv 11 (1960), S. 1–104. (Auch Sonderdruck).

Steitz, Heinrich, Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Marburg 1977.

Steitz, Heinrich, Katechismusunterricht, die Vorstufe evangelisch-kirchlicher Jugendarbeit in Hessen. Beitrag zur Geschichte der evangelischen Jugendarbeit aus der Hessischen Kirchengeschichte, dargestellt nach Kirchen- und Schulordnungen des 16., 17. und 18. Jahrhunderts. Beiträge zur Hessischen Kirchengeschichte 11, 1936, XIX, 96 S. (Theol. Lic.- Dissertation, Gießen 1936).-Abdruck des I. Teils unter dem Titel: Katechismusunterricht, die Vorstufe evangelisch-kirchlicher Jugendarbeit, in: Beiträge zur Hessischen Kirchengeschichte, Ergänzungsband XI zum Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde. – Neue Folge, Darmstadt 1939, S. 1-54.

Steitz, Heinrich, Martin Luther auf dem Reichstag zu Worms 1521. Zur 450-Jahrfeier des Wormser Reichstags 1971, Frankfurt a. M. 1971.

Stern, Fritz, Der Traum vom Frieden und die Versuchung der Macht, Berlin (1988) ²1999.

Stieniczka, Norbert (Hg.), „Mit dem Glauben Staat machen“. Beiträge zum Evangelischen Philipps-Jahr 2004, Darmstadt/Kassel 2005 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte, Bd. 12).

Stippak, Marcus, Bibliographie: Hessische Kirchenzeitgeschichte vom Ende des Landesherrlichen Summepiskopats bis zur Gegenwart (Stand: Juni 2009). Referat für Archiv- und Bibliothekswesen der EKHN, Darmstadt 2009.

Stoodt, Dieter, Arbeitsbuch zur Geschichte des evangelischen Religionsunterrichts in Deutschland, Münster (Comenius-Institut) 1985.

Strieder, Friedrich Wilhelm, Grundlage zu einer Hessischen Gelehrten- und Schriftsteller-Geschichte seit der Reformation bis auf die gegenwärtigen Zeiten, 18 Bde., Göttingen/Kassel/Marburg 1781–1819 (Nachdruck 1983).

Verein für hessische Geschichte und Landeskunde (Hg.), 1504–1904. Festschrift zum Gedächtnis Philipps des Großmütigen, Landgrafen von Hessen: geboren am 13. November 1504, Kassel 1904 (Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde NF 28).

Vilmar, August Friedrich Christian, Geschichte des Confessionsstandes der evangelischen Kirche in Hessen, besonders im Kurfürstentum, Marburg 1860, ²1868.

Wähler, Klaus, Die Ordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Kirchenbegriff und Struktur einer neuen Kirchenverfassung, Frankfurt a. M. 1963.

Wagner, Walter, Das Rhein-Main-Gebiet 1787, Darmstadt 1938; unveränderter Nachdruck: Darmstadt 1975 (Arbeiten der historischen Kommission für den Volksstaat Hessen).

Wallmann, Johannes, Der Pietismus, Göttingen 1990 (Die Kirche in ihrer Geschichte, 4. Lfg. O 1).

Weinberger, Wilhelm, Un alleweil enoff! Oberhessische Aussprüche und Begebenheiten, erzählt von Wilhelm Weinberger, hg. von Helmut Grün und Helmut Weinberger mit Illustrationen von Karl Zöllner, Ulrichstein 1988 (Ulrichsteiner Bücherei, Bd. 40).

Winkelmann, Erich, Die Kämpfe um Bekenntnis und Verfassung in der Evangelischen Landeskirche von Hessen-Darmstadt (1848–1878). Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, in: JHKGv 5 (1954), S. VII–119.

Wippermann, Wolfgang, Antifaschismus als Ideologie, Berlin 1980 (Beiträge zum Thema Widerstand, 16).

Wippermann, Wolfgang, Faschismustheorien. Zum Stand der gegenwärtigen Diskussion, Darmstadt ⁵1989.

Wißmann, Erwin, Religionsunterricht und Religionslehrer in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Eine Sammlung aller staatlichen und kirchlichen Bestimmungen aus den Jahren 1945–1954, Frankfurt a. M. 1954.

Wuttge, Hans-Joachim, Literatúrauswahl zur Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau aus Anlaß ihres vierzigjährigen Bestehens, in: JHKGv 38 (1987), S. 97ff.

Zeeden, Ernst Walter (Hg.), Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, München/Wien 1965.

Zeller, Winfried, Die Marburger theologische Fakultät und ihre Theologie im Jahrhundert der Reformation, in: JHKGv 28 (1977), S. 7–25.

Zeller, Winfried, Frömmigkeit in Hessen. Beiträge zur hessischen Kirchengeschichte, hg. von Bernd Jaspert, Marburg 1970.

Ziegert, Richard (Hg.), Die Kirchen und die Weimarer Republik, Neukirchen-Vluyn 1994.

Ziegert, Richard, Kirche ohne Bildung, Frankfurt a. M. u.a. (1997) ²1998 (Beiträge zur rationalen Theologie, Bd. 8).

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Das Verzeichnis enthält – über den vorliegenden Text hinausgreifend – die in der Hessischen Kirchengeschichtsforschung öfters anzutreffenden Abkürzungen.

ABl.	Amtsblatt
AT	Altes Testament
BF	Bekenntnisfront
BK	Bekenntniskirche, Bekennende Kirche
BR	Bruderrat
Br	Bruder
CA	Confessio Augustana / Augsburger Bekenntnis
DC, DC-	Deutsche Christen, deutschchristlich
DEK	Deutsche Evangelische Kirche
DGB, DG	Deutsche Glaubensbewegung
DRK	Deutsches Rotes Kreuz
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
EKHN	Evangelische Kirche in Hessen und Nassau
ELK NH	Evangelische Landeskirche Nassau-Hessen
evang./ev.	evangelisch
Ffm	Frankfurt am Main
Frhr.	Freiherr
(G) VR	(Geistlicher) Vertrauensrat der DEK
GBI.	Gesetzblatt (DEK)
GDC, auch DC	Glaubensbewegung Deutsche Christen
Gestapa	Geheimes Staatspolizeiamt
Gestapo	Geheime Staatspolizei
GVBl.	Gesetz- und Verordnungsblatt der Evang. Landeskirche Nassau-Hessen
HJ	Hitlerjugend
HN	Hessen-Nassau
IM	Innere Mission
JHKV	Jahrbuch der Hess. Kirchengeschichtlichen Vereinigung, Darmstadt
KL	Kirchenleitung
KP	Kirchenpräsident
KPD	Kommunistische Partei Deutschlands
KV(e)	Kirchenvorstand, Kirchenvorsteher, Kirchenvorstände
LB, LB-	Landesbischof, landesbischöflich
LBR(e)	Landesbruderrat, Landesbruderräte
Lic.	Licentiat (Theologischer Promotionsgrad)
LK(n)	Landeskirche(n)
Lk., LK-	landeskirchlich
LKA	Landeskirchenamt
LKAu	Landeskirchenausschuß
LKK	Landeskirchenkanzlei
LKR	Landeskirchenrat (Körperschaft, auch persönliche Amtsbezeichnung)
LKReg	Landeskirchenregierung
LKT	Landeskirchentag
m. E.	meines Erachtens
m. W.	meines Wissens
Mag. theol.	Magister der Theologie (akademischer Promotionsgrad)

MdR	Mitglied des Reichstags
nass.	nassauisch
NH, NH-	Nassau-Hessen, nassau-hessisch
NS, NS-	Nationalsozialist(en), Nationalsozialismus, nationalsozialistisch
NSDAP	Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei
NSV	Nationalsozialistische Volkswohlfahrt
NT	Neues Testament
OKR	Oberkirchenrat (Körperschaft, auch persönliche Amtsbezeichnung)
P	Pastor
Pfarrass.	Pfarrassistent
Pfr	Pfarrer
Pfr-NB	Pfarrernotbund
Pfv	Pfarrvikar
Pfvw	Pfarrverwalter
Pg	Parteigenosse(n)
Prof.	Professor
RA	Rechtsanwalt
RB	Reichsbischof
RBR	Reichsbruderrat
RKAu	Reichskirchenausschuß
RKK	Reichskirchenkanzlei
RKZ	Reformierte Kirchenzeitung
RmkA	Reichs- und Preuß. Minister (Ministerium) für die kirchlichen Angelegenheiten
RU	Religionsunterricht
SA	Sturmabteilung der NSDAP
SPD	Sozialdemokratische Partei Deutschlands
SS	Schutzstaffel der NSDAP
Stapa	Staatspolizeiamt
Stapo	Staatspolizei
Sup.	Superintendent
V(K)L	Vorläufige (Kirchen-) Leitung (der DEK)
VR	Vertrauensrat (s. auch GVR)
Wbdn	Wiesbaden
WHW	Winterhilfswerk
ZA EKHN	Zentralarchiv der EKHN, Darmstadt

Anhang

Ansprache des scheidenden Dekans des Fachbereichs Ev. Theologie bei der Feier des 80. Geburtstags von Heinrich Steitz am 24. Januar 1987 von Prof. Dr. Gerhard May

„... Ich freue mich besonders darüber, daß ich gerade bei Ihrer Geburtstagsfeier ... ein letztes Mal für den Fachbereich reden darf: nicht nur als unmittelbarer Fachkollege, sondern auch um unserer gemeinsamen Verbundenheit mit der Diaspora, insonderheit mit meiner österreichischen Heimatkirche, willen. Schon bevor ich Theologie studierte, als ich mir nicht träumen ließ, daß ich einmal in Mainz Ihr Kollege sein würde, war mir in meinem Wiener Elternhaus der Gustav-Adolf-Mann Heinrich Steitz ein Begriff.

Durch den Krieg und die Zeitumstände bedingt, haben Sie Ihre akademische Karriere in einem Alter begonnen, in dem mancher heutige Pfarrer zu überlegen beginnt, welchen Hobbies er in seinem Ruhestand nachgehen könnte. Seit dem Wintersemester 1950/51 gehörten Sie der Mainzer evangelisch-theologischen Fakultät als Lehrbeauftragter an, 1964 habilitierten Sie sich bei dem unvergessenen Martin Schmidt¹ und 1965 wurden Sie zum Professor ernannt. Sie lehrten Kirchengeschichte unter besonderer Berücksichtigung der hessischen Territorialkirchengeschichte und – ein seltener Lehrauftrag – der Diasporakunde. Durch Ihre umfangreiche ‚Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau‘² sind Sie zum Geschichtsschreiber unserer in ihren heutigen Grenzen jungen Landeskirche geworden. Durch Ihre Lehrtätigkeit haben Sie zahlreiche junge – und heute schon ältere – Theologen in die Kirchengeschichte eingeführt, in ihnen die Liebe gerade zur Geschichte der eigenen Heimatkirche geweckt und ihnen die Gustav-Adolf-Arbeit nahegebracht. Vorhin, als Ihr Herr Sohn von Ihren gärtnerischen Tätigkeiten erzählte, ging mir ein Licht auf: Wer mit Erfolg Kakteen pflegt, der muß auch mit Mainzer Theologiestudenten zurechtkommen! Sie haben schließlich in zahllosen Vorträgen und Einzelpublikationen die Gemeinden unserer Landeskirche mit ihrer eigenen Geschichte vertraut gemacht. Dadurch haben Sie eine Brücke zwischen Universität und Gemeinde geschlagen. Aus eigener Erfahrung kann ich bezeugen: an vielen Orten ist das Bild der Mainzer theologischen Forschung und Lehre durch Ihre Person geprägt. Umgekehrt haben Sie den Studenten gezeigt, daß Pfarramt und akademisches Lehramt keinen Gegensatz bilden. Für das alles, für Ihr Wirken in Forschung und Lehre und für die Vermittlung zwischen Wissenschaft und Praxis, haben wir Ihnen zu danken.

Als ich selbst 1979 nach Mainz kam, befanden Sie, lieber Herr Steitz, sich seit Jahren im Ruhestand. Aber was heißt bei Ihnen Ruhestand! Sie waren tätig in der Lehre, in der Forschung und in der Gemeinde und sind es weitgehend noch heute. Erst vor knapp zwei Monaten konnte ich in Gießen Ihren Festvortrag anläßlich Ihrer Goldenen Promotion hören. Es ging um die Beteiligung hessischer Theologen an den revolutionären Umtrieben der Jahre 1832 bis 1835.³ Dieser Vortrag war anschaulich, konzentriert und partiell von atemberaubender Aktualität, obwohl Sie mit keinem Wort den Gegenwartsbezug herstellten. Kein Wunder, daß Sie ein so beehrter Redner sind! Ich hoffe, der Gießener Vortrag wird bald gedruckt vorliegen, und ebenso hoffe ich, daß wir noch viele weitere hören und lesen können.

Möge Gott Ihnen auch im neunten Jahrzehnt Gesundheit, Kraft und Frische schenken! Ihr alter Fachbereich blickt dankbar auf den Weg zurück, den Sie mit ihm gegangen sind. Er begleitet Sie mit seinen guten Wünschen in die Zukunft!

- 1 Heinrich Steitz, Die Nassauische Kirchenorganisation von 1818. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenverfassung, in: JHKGv 12, 1961; 13, 1962; 15, 1964. Auch Sonderdruck, 268 S. (Habil.Schr. Mainz 1964).
- 2 Heinrich Steitz, Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Marburg 1977.
- 3 Heinrich Steitz, Der Petterweiler Pfarrer Heinrich Christian Flick (1790-1869) und die hochverräterischen Bestrebungen in der Provinz Oberhessen in den Jahren 1832 bis 1835, in: Wetterauer Geschichtsblätter 33, 1984, S. 143-174.

Grußwort von Propst Helmut Kern zum 80. Geburtstag von Heinrich Steitz am 24. Januar 1987

„... An dieser Stelle war ein Grußwort des Herrn Kirchenpräsidenten vorgesehen, den Sie zu dieser Stunde auch eingeladen hatten. Sie wissen, er hat sich entschuldigen müssen und mich gebeten, statt seiner die Glück- und Segenswünsche der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau zu übermitteln. Ich tue dies sehr gerne, nicht zuletzt verbindet uns ja auch das Wohnen in derselben Straße.

Wenn auch das erste Grußwort – wie es einem Professor gebührt – aus den Reihen der Universität kam, so soll das zweite Grußwort doch d e m Professor gelten, der als Professor Steitz immer der P f a r r e r Steitz geblieben ist! Ihre Liebe zur theologischen, speziell zur kirchengeschichtlichen Wissenschaft hat Ihre Liebe und Ihr Eingebundensein in Ihre Kirche nie zurückdrängen können. Daß rechte Theologie immer kirchliche Wissenschaft ist, das haben Sie nichts eigens zu erläutern brauchen, das haben Sie selbst vorgelebt.

Sie waren Pfarrer, als Sie vor dem Kriege Ihre beiden Promotionen in Gießen erhielten, die Gemeinden in Offenbach, Worms, Petterweil und Darmstadt waren die eigentliche ‚mensa‘, auch wenn Sie Ihre Studien oft in die Nähe der akademischen Mensa führten.

Und ich denke, es war Ihnen ebenso wichtig, daß auch als Soldat im Krieg und in der Gefangenschaft Ihre Identität als Pfarrer gewiß mehr gefragt war als Ihre wissenschaftliche Qualifikation.

Und Sie haben Ihre Pfarrereistenz auch nach dem Krieg sowohl in den 11 Jahren in Bischofsheim als auch in den 12 Jahren in Mainz-Gonsenheim auch dann durchgehalten, als Anfang der 50er Jahre Ihre Dozententätigkeit an der Mainzer Universität begann und sich zunehmend verstärkte. Und auch nach Ihrer Pensionierung haben Sie nicht aufgehört, praktizierender Pfarrer zu sein. Ich erinnere nur an die oftmaligen Vakanzen in der Auferstehungsgemeinde auf dem Hartenberg im Bezirk des Münchfelds, wo Sie immer wieder

d e r ‚Spezialvikar‘ waren.

Wir wissen alle um Ihre Spezialdisziplin, wissen um Ihre Liebe zur Hessischen und Nassauischen Kirchengeschichte. Und jeder, der Sie auch nur einmal bei einem Ihrer zahlreichen Vorträge gehört hat, weiß, mit welcher Leidenschaft Sie Ihrer Sache verpflichtet sind, ja, man spürt und erlebt bei Ihnen jedes Mal neu: ‚Wes‘ das Herz voll ist, dess‘ geht der Mund über!‘ Ich denke, Sie könnten Ihre kirchengeschichtliche Literatur schon seit langem getrost verschenken, Sie bedürfen keiner gedruckten Bibliothek mehr, Ihre hessen-nassauische Kirchengeschichte bedarf keiner Bücher mehr, sie ist längst in ihren noch immer beidenswert frischen ‚grauen Zellen‘ allzeit abrufbar gespeichert! Manuskripte überflüssig!

Daß ich Ihnen als ein aus Nassau-Oranien ‚importiertes‘ Mitglied des Leitenden Geistlichen Amtes hier in Rheinhessen überhaupt unter die Augen treten darf, ist nur ein Beweis Ihrer Nachsicht und Gnade, die Sie einem kirchengeschichtlichen Amateur nun schon jahrelang gewähren. Wenn das Amt eines Propstes für Rheinhessen an der Kenntnis der Territorialgeschichte gemessen würde, dann hätte es für Jahrzehnte in dieser Region nur einen ‚Oberpropst‘ Steitz geben dürfen!

Lieber Bruder Steitz, ich habe gestern noch einmal in einem Ihrer Aufsätze geblättert, ‚Unionen im hessischen Raum‘¹ heißt die Überschrift, und ich habe mich dabei gefreut zu lesen, wie wichtig Ihnen doch die Unterscheidung von ‚Bekenntnis‘ und ‚Bekennen‘ ist! Sie schreiben dort: ‚Darum ist das Bekennen – nicht die formulierte Bekenntnisschrift – eine unaufgebbare Verpflichtung der Christen. Am Bekennen wird die Kirche sichtbar... Wenn man mit dem Munde bekennt, so wird man gerettet‘, zitieren Sie den Apostel Paulus. Und Sie sagen sehr klar, daß das mit Hilfe von Bekenntnisschriften sich äußernde Bekennen stets unter dem Vorbehalt geschieht, den die Konkordienformel ausspricht: ‚Allein die Heilige Schrift bleibt der einig Richter, Regel und Richtschnur...‘

Sie wissen: Im Grundartikel unserer Kirche ist dieses ‚allein‘ aufgenommen. Gott sei Dank! Aber ich denke, Sie, die Väter unserer Kirchenordnung, waren gut beraten, dem ‚allein die Schrift‘ noch ein anderes ‚allein‘ vorzuordnen, nämlich: ‚allein Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt ist‘.

Vor den BUCHSTABEN biblischer Worte kann heute eine breite Palette theologischer Schulen und Richtungen bestehen, Worte, geschrieben oder gesprochen, können zu leeren, zu toten Worten werden. Nicht aber das l e b e n d i g e Wort: Jesus Christus. Er sagt ja im Johannesevangelium: ‚Ihr sucht in der Schrift und meint, ihr habt das ewige Leben darin, aber sie ist’s, die von MIR zeuget‘!

Martin Niemöller hat kurz vor seinem Tod zu Helmut Gollwitzer gesagt: Eines gefalle ihm an der ersten Barmer These nicht: Daß in ihr von der ‚HEILIGEN Schrift‘ die Rede sei. Und dann wörtlich: ‚Es gibt keine Heilige Schrift, es gibt nur den lebendigen Jesus!‘

Daß der uns allerdings immer wieder in der Schrift begegnet, das zu betonen, sind Sie, lieber Bruder Steitz, nie müde geworden. Und gerade dafür möchte ich Ihnen heute danken!

Unsere Kirche hofft und wünscht, daß Ihr Lebenswerk dazu für viele Menschen eine Hilfe ist und Gott Ihnen selbst noch manche Lebensjahre schenken möge, in denen Sie Andere auf Christus weisen und bezeugen können:

‚Sein Wort‘ sind wahr,
sein Werk‘ sind klar,
Sein heiliger Mund hat Kraft und Grund,
All Feind zu überwinden!‘

Ich denke: Seinen Geist atmen auch die graphischen Illustrationen, die ich Ihnen als kleines sichtbares Zeichen unserer Dankbarkeit im Namen unserer Kirchenleitung übergeben darf.“

- 1 Unionen im hessischen Raum, in: Um evangelische Einheit. Beiträge zum Unionsproblem. Aus Anlaß des 150jährigen Bestehens der nassauischen Union hg. von Karl Herbert. Herborn 1967, S. 127-146.

„Impressionen“

anläßlich des 80. Geburtstages von Fußgänger, Reiter und Kraftfahrzeughalter Professor Dr. Dr. Heinrich STEITZ, wohnhaft Jakob Steffan-Str. 47 vom „Blickpunkt“ Jakob-Steffan-Straße 1 (Propst Helmut Kern)

Es hat natürlich seinen Reiz,
vom 80-jähr’gen Heinrich Steitz
am heut’gen Tage zu berichten
in Prosa! Doch ihn zu ‚bedichten‘,
verlockt und regt besonders an,
wenn man auch davon ausgeh’n kann,
daß der Professor kritisch lauschet
wenn er per Versmaß wird ‚berauschet‘,
zumal er auch als Germanist
in Gießen promoviert ist
und einst womöglich eig’ne Reime
vielleicht auf jene Zahl an ‚heime‘.
Die er in Rheinhessen gezählet
An Endungssilben, hat erwähnt
Also seines Rigorosums Krone, -
So wird man mit ‚poet’scher Zone‘
Vielleicht betreten ein Parkett,
wo unser Jubilar komplett
womöglich kann ob vieler Gaben
mit reifen Reimen Andre laben! –

Jedoch, der Reiz, ihn zu bereimen,
 läßt dreisten Mut in mir erkeimen,
 der sich zu diesen Versen traut,
 weil man das Steitz'sche Haus gebaut
 doch just in jener Mainzer Straße,
 die des Professors Wohnnoase
 nun schon seit vielen Jahren ist,
 der Straße, wo auch einst mit List
 die kirchliche Abteilung ‚Bau‘
 errichten ließ in tristem Grau
 ein Doppelhaus. Um zu entscheiden:
 Hier sollen Pröpste ‚Akten weiden‘,
 dazu empfangen Brüder, Schwestern
und – um zu sehen in Semestern
 der werten Universität,
 von welcher enormer Qualität
 ein Professoren-Fußgang ist,
 den mehrfach oft zur Tagesfrist
 die Jakob-Steffan-Straß‘ erlebt,
 wenn Heinrich Steitz zur Uni strebt
 beziehungsweise auch nach Hause:
 ein ‚Schreiten‘, grade, ohne Pause,
 nicht hastig, aber sehr bestimmt,
 er jede Metereinheit nimmt,
 stets hoch der Kopf, gradaus der Blick,
 zur Seite kaum und nie zurück,
 des Werktags meistens ohne Hut,
 das weiße Haar, es macht sich gut
 und gibt dem jugendlichen Gang
 den rechten Lebensabenddrang!
 Wer ihn nicht kennt, den ‚festen Schreiter‘,
 der da voll Tatendrang so heiter
 den Bürgersteig beglückt passiert,
 der ahnt nicht, daß den Schreiter ziert
 bereits das achte an Jahrzehnten!
 Gar manche sicherlich ersehnten
 Sich für den eig'nen Lebensabend,
 noch halbwegs nur so rüstig trabend
 in dieser Welt zu Fuß zu sein.
 Den rüst'gen Herrn dort schätzt man ein,
 wenn man die ganze Haltung mißt,
 daß er knapp 65 ist,
 erst recht, wenn er den Heimweg macht
 und seine Schritte dann ganz sacht,
 doch merklich heimlich schneller werden
 auf dieser Hartenberg'schen Erden,
 weil ihn die Aussicht kann beflügeln,
 daß bald die Gattin er beim Bügeln,
 vielleicht auch kochend froh erblickt,
 dies deutlich seinen Schritt beglückt.
 Hinzu kommt, daß er ohne sie
 Sich lange Zeit schon waget nie

An seines Kraftfahrzeuges Steuer:
 Es ist ihm wohl nicht mehr geheuer,
 in Mainz und auf Rheinhessenstraßen
 in sportlicher Manier zu rasen.
 Drum läßt er seine Frau chauffieren
 Und tut den Nebensitz nur zieren.
 Denn daß er führe wie ein Greis,
 wohl keiner ihm zu glauben weiß,
 zumal, wenn man ist informiert,
 daß unser Jubilar versiert
 ein Hobby lange ausgeübet,
 das er ganz inniglich geliebet
 und das ihm stets von hohem Wert:
 Sprich: Heinrich Steitz voll Stolz zu Pferd!
 Noch selbst im vorgerückten Alter
 Bestieg als Mieter oder Halter
 – damit er ja nicht gelte faul –
 in Budenheim er seinen Gaul.
 Warum er's heute nicht mehr wagt,
 Hab' ich ihn zwar noch nicht gefragt,
 Doch ,böse Zungen' wollen wissen,
 Das Pferd hab' ihn mal abgeschmissen,
 So daß er hatte viel Verdruß,
 Und seine Frau sagt': ,Jetzt ist Schluß!'

 Jedoch: Es sei gesagt zur Klarheit:
 Gewiß mehr Dichtung ist als Wahrheit,
 was ich hier zu Papier gebracht!
 Doch wenn der Jubilar drob lacht,
 so mag man diesen Scherz verzeihen,
 er sollt' nur schmunzelnd ihn erfreuen,
 und dies hat bei Professor Steitz
 noch jederzeit besond'ren Reiz,
 zumal des Jubilars Verstand
 erklärt: „Ich bleib ,der Bub vom Land'!“

Beitrag von Prof. Dr. Friedrich Beißer als „Der Nachbar“

Vorgetragen am 24. Januar 1987

Einer meiner theologischen Lehrer, vom Fach übrigens ebenfalls Kirchengeschichtler und auch ein Mann der Kirche, stellte den Satz auf: „Es ist eine Irrlehre, daß der Mensch nur einen Beruf haben könne.“ Wie wahr dies ist, zeigen manche Beispiele, aber selten findet man so vieles so glücklich in einem vereint, wie in der Person unsres Jubilars. Welchen Beruf hat er eigentlich?

Suchen wir – 's hat seinen Reiz -,
 den Beruf von Heinrich Steitz!
 Fleißig hat er erst studiert,
 Ehrend voll er promoviert,
 liebt und pflegt die Kircheng'schichte,
 Wissen strahlt in hellstem Lichte.

Alles kennt er immer besser,
Wird am Ende auch Professor.

Suchen wir – 's hat seinen Reiz -,
den Beruf von Heinrich Steitz!
Also finden wir bereits:
Kircheng'schichtler und Professor.

Doch dazwischen kam der Krieg.
Nur am Anfang wars ein Sieg.
Doch dann ließ sich nicht vermeiden
Angst und Not und schweres Leiden.
Steitz führt Männer, Geschütze, Pferde.
Mancher bleibt in Rußlands Erde.

Suchen wir – 's hat seinen Reiz -,
den Beruf von Heinrich Steitz!
Also finden wir bereits:
Reitersmann und Artillerist.

Heimgekehrt und wohlbehalten
Sieht man ihn als Pfarrer walten,
Bei den Jungen und den Alten,
Sterbenden die Hände falten,
Ehen beeinanderhalten,
Manchen Gottesdienst gestalten.

Suchen wir – 's hat seinen Reiz -,
den Beruf von Heinrich Steitz!
Also finden wir bereits:
Pfarrer und Gemeindepfleger.

Andre schlafen bei der Nacht,
Heinrich Steitz indessen wacht.
Er durchstöbert auch Archive,
Sichtet Akten, Bücher, Briefe.
Er erforscht, schon fast besessen,
Die gesamte Kirch' von Hessen.

Suchen wir – 's hat seinen Reiz -,
den Beruf von Heinrich Steitz!
Also finden wir bereits:
Forscher seiner Heimatkirche.

Hat ein Dorf wo Jubelfest,
Sei es noch so klein, das Nest,
Braucht man dafür eine Schrift,
Und was solches Werk betrifft,
Wendet man sich ohne Geiz
An den guten Heinrich Steitz.

Suchen wir – 's hat seinen Reiz -,

den Beruf von Heinrich Steitz!
Also finden wir bereits:
Kenner der Lokalgeschichte.

Für die Jahre der Pension,
Daß man darin ruhig wohn'.
Auf das Gonsbachtal hinaus,
Schafft man sich ein eignes Haus.
Schön am Eck mit etwas Garten,
Um die Ruhe zu erwarten.

Suchen wir – 's hat seinen Reiz -,
den Beruf von Heinrich Steitz!
Also finden wir bereits:
Pensionist und Hausbesitzer.

Braucht man ihn nicht schon am Vortag?
Heinrich Steitz schreibt einen Vortrag.
Fehlt nicht wo ein Aushilfspfarrer?
Heinrich Steitz, das ist und war er.
Fährt umher im ganzen Land.
Dieses nennt er Ruhestand.

Suchen wir – 's hat seinen Reiz -,
den Beruf von Heinrich Steitz!
Also finden wir bereits:
Vortragsredner, Pfarrvertreter.

Ganz zu schweigen von dem Garten,
Wo schon so viel Vögel warten,
Deutsche Eichen, ernste Kiefern,
Stöcke, die die Rosen liefern,
Brombeer, Erdbeer und Tagetes,
Ach in keinem Fachbuch steht es.

Suchen wir – 's hat seinen Reiz -,
den Beruf von Heinrich Steitz!
Also finden wir bereits:
Vogelwart und Meistergärtner.

Weil's die Nachbarn liegen lassen,
Muß er alles Laub einfassen,
Rings ums Haus, die lange Strecke,
Runter, eben, um die Ecke.
Während andre warm noch träumen,
Muß er schon den Schnee wegräumen.

Suchen wir – 's hat seinen Reiz -,
den Beruf von Heinrich Steitz!
Also finden wir bereits:
Straßenfeger, Schneewegräumer.

Straßenfeger, Schneewegräumer,
 Vogelwart und Mustergärtner,
 Vortragsredner, Pfarrvertreter,
 Pensionist und Hausbesitzer,
 Kenner der Lokalgeschichte,
 Forscher seiner Heimatkirche,
 Pfarrer und Gemeindepfleger,
 Kirchengeschichtler und Professor,
 Reitersmann und Artillerist
 Und was sonst er alles ist.
 Ehemann, Familienvater;
 Den Beruf dazu noch hat er
 Dabei freundlich, immer heiter:
 Geh's ihm lange noch so weiter!

Gedicht von Otto Böcher

Zur Überreichung eines Vogelhäuschens anlässlich des 79. Geburtstages, wiederholt beim 80. Geburtstag am 24.1.1987:

Aus dem Januar Null-Sieben ist bis Heut er uns geblieben,
 weil er's doch erträglich fand: HEINRICH STEITZ, DER BUB VOM LAND!

Daß er so gesund und kregel, ist, so meint er, halt die Regel,
 stammt man aus dem Bauernstand: HEINRICH STEITZ, DER BUB VOM LAND!

War's in Fürfeld noch der Acker, den bestellt man, treu und wacker,
 ist's jetzt Gonsenheimer Sand: HEINRICH STEITZ, DER BUB VOM LAND!

In dem Garten hier, das weiß ich, schuftet Heinrich stets und fleißig;
 Freude und Erfolg fand: HEINRICH STEITZ, DER BUB VOM LAND!

Frau und Kinder gern verduften, wenn der Vater schwer muß schuftent!
 Nur die Vögel halten stand: HEINRICH STEITZ, DER BUB VOM LAND!

Auf daß ohne Wohnungssorgen sowohl heute, als auch morgen
 Vögel bleiben wohlbekannt: HEINRICH STEITZ, DER BUB VOM LAND!

Daß er spät und in der Frühe nicht allein des Gartens Mühe
 Trage, gleich wie Schmach und Schand', HEINRICH STEITZ, DER BUB VOM LAND,

gibt den Vögeln, die da warten auf ein Haus im Steitz'schen Garten,
 dieses Heimstatt in die Hand: HEINRICH STEITZ, DER BUB VOM LAND!

Der den Sperling auch ernähret und dem Fall vom Dache wehret,
 bleibe fürder zugewandt: HEINRICH STEITZ, DER BUB VOM LAND!

Nachruf auf Prof. D. Dr. Heinrich Steitz von Otto Böcher

(Ebernburg-Hefte 33. Folge 1999, S. 7-9)

Der Reorganisator der Ebernburg-Stiftung und Begründer der Ebernburg-Hefte, Prof. D. theol. Dr. phil. Heinrich Steitz, ist am 27. September 1998 im hohen Alter von über 91 Jahren in Mainz gestorben...

Heinrich Steitz wurde als viertes von sechs Kindern einer pfälzisch-rhein Hessischen Handwerker- und Bauernfamilie am 24. Januar 1907 in Fürfeld (heute Kreis Alzey-Worms) geboren. Nach dem Besuch des Alzeier Aufbau-Gymnasiums (1921-1927) studierte er von 1927 bis 1931 in Gießen und Jena evangelische Theologie, Germanistik und Geschichte. Im Jahre 1927 wurde Steitz Mitglied des Gießener, im Jahre 1928 auch des Jenenser Wingolfs; in Gießen war er Schüler des Kirchenhistorikers und hessischen Prälaten Wilhelm Diehl (1871-1944), in Jena des Kirchenhistorikers Karl Heussi (1877-1961).

An der hessischen Landesuniversität Gießen legte Heinrich Steitz 1931 sein Erstes Theologisches Examen ab; vor der hessischen Kirchenregierung in Darmstadt erfolgte 1932 die Zweite theologische Prüfung. Mit einer kirchengeschichtlichen Arbeit über den evangelischen Katechismusunterricht in hessischen Kirchen- und Schulordnungen des 16. bis 18. Jahrhunderts promovierte Steitz 1935 in Gießen zum Lic. theol., mit einer germanistischen Dissertation über die Flurnamen der Gemarkung Petterweil 1938, gleichfalls in Gießen, auch zum Dr. phil.; beide Untersuchungen sind wenig später (1936 und 1938) im Druck erschienen.

Nach der Ordination in Offenbach am Main (18. Dezember 1932) war Heinrich Steitz zunächst in Offenbach, seit 1934 in Worms, seit 1935 im oberhessischen Petterweil, seit 1937 in Darmstadt Pfarrer. Frühe Habilitationspläne fielen 1939 dem Kriegsausbruch zum Opfer. Als Hauptmann d. R. geriet Steitz 1945 in englische Kriegsgefangenschaft, aus der er im November 1945 entlassen wurde.

Zunächst Pfarrer und Dekan in Bischofsheim, übernahm Heinrich Steitz am 1. März 1956 die Pfarrstelle in Mainz-Gonsenheim. Bereits zum Wintersemester 1950/51 hatte ihn ein Lehrauftrag der Evangelisch-Theologischen Fakultät der jungen Mainzer Johannes-Gutenberg-Universität erreicht; fortan vertrat Steitz in Mainz das Fach der Hessischen Kirchengeschichte, während die Pfälzische Kirchengeschichte in Forschung und Lehre durch Georg Biundo (1892-1988) wahrgenommen wurde. Zum Sommersemester 1956 erfuhr Steitzens Lehrauftrag eine Ausdehnung auf das Fach der Diasporakunde. Am 2. Juli 1962 verlieh die Theologische Fakultät der Philipps-Universität Marburg dem längst durch zahlreiche Publikationen hervorgetretenen Gonsenheimer Pfarrer die Würde eines Ehrendoktors der Theologie.

Im Januar 1964 habilitierte sich Heinrich Steitz, damals schon 57 Jahre alt, an der Mainzer Fakultät für das Fach Kirchengeschichte. Die von Martin Schmidt (1909-1982) begutachtete und zur Annahme empfohlene Habilitationsschrift behandelt die Nassauische Kirchenorganisation von 1818. Am 23. Dezember 1965 ernannte der rheinland-pfälzische Kultusminister den Pfarrer und Privatdozenten zum außerplanmäßigen Professor. In der Folgezeit baute Steitz die Territorialkirchengeschichtliche Abteilung der Evangelisch-Theologischen Fakultät Mainz auf; im Jahre 1971 wurde er zum Abteilungsvorsteher und Professor ernannt.

Das überraschend reiche literarische Lebenswerk von Heinrich Steitz verzeichnet eine neunseitige Bibliographie im Ebernburg-Heft 21 (1987), das als Festschrift zu Ehren des 80jährigen erschienen ist. Von den selbständigen Veröffentlichungen verdienen vor allem die Monographien über ‚Die Unionsurkunden der evangelischen Kirche in Hessen und Nassau‘ (1960) und über ‚Die Nassauische Kirchenorganisation von 1818‘ (1961, 1962, 1964) sowie die in fünf Lieferungen erschienene ‚Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau‘ (1961, 1962, 1965, 1971, 1977) eine besondere Erwähnung. Große Resonanz fand auch das Taschenbuch ‚Martin Luther auf dem Reichstag zu Worms 1521‘ (1971).

Die Schwerpunkte der Forschungen des Jubilars spiegeln sich in seinen Mitgliedschaften, von denen hier nur diejenigen in der Hessischen Historischen Kommission, im Vorstand der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung, im Deutschen Gustav-Adolf-Werk und im Vorstand der Ebernburg-Stiftung (1966) genannt seien. Herausgeberfunktionen hat Heinrich Steitz vor allem bei den Hessischen Volksbüchern (1950ff.), beim Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (1949-1966), bei den

Jahresberichten des Gustav-Adolf-Werks der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (1948-1966) und bei den Ebernburg-Heften (1967ff.) wahrgenommen.

Gemeinsam mit dem bekannten Kirchenhistoriker Martin Schmidt (1909-1982), der von 1959 bis 1967 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Mainz gelehrt, zum Sommersemester 1967 jedoch einen Ruf an die Universität Heidelberg angenommen hatte, rief Heinrich Steitz die Ebernburg-Hefte ins Leben, deren erste Folge zum Reformationsfest 1967 erschien. Zuvor hatten Schmidt und Steitz die 1914 gegründete Ebernburg-Stiftung neu strukturiert und zu einer lebensfähigen reformationsgeschichtlichen Akademie ausgebaut (1963/64); die von Steitz und Schmidt geprägte neue Satzung der Ebernburg-Stiftung wurde 1967 verabschiedet. Schon für das zweite Ebernburg-Heft (1968) gewann Heinrich Steitz seinen Schüler und Wingolfsbruder Otto Böcher als Mitherausgeber; ihm überließ er von Heft 4 (1970) an die alleinige Schriftleitung. Daß auch später Prof. Steitz immer wieder einmal als Mitherausgeber auf dem Titelblatt erscheint, geht auf meine Bitte zurück; der junge Privatdozent und apl. Professor scheute sich, die wissenschaftliche und editorische Verantwortung allein zu tragen.

Im Jahre 1975 trat Heinrich Steitz in den Ruhestand. Gleichwohl hat er noch viele Jahre weiterhin kirchengeschichtliche Forschungen betrieben und an der Universität Mainz gelehrt. Er publizierte Aufsätze und hielt Vorträge, nicht zuletzt im Rahmen der Ebernburg-Stiftung. Beim Ersten Theologischen Examen der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau prüfte er noch lange Zeit das Fach Kirchengeschichte. Wenige Jahre vor seinem Tode kam Prof. Steitz noch regelmäßig zu den reformationsgeschichtlichen Vorträgen auf die Ebernburg und beteiligte sich sachkundig an der Diskussion.

Als Soldat hat Heinrich Steitz hohe Auszeichnungen erhalten, u.a. das Deutsche Kreuz in Gold. Auch später fehlte es nicht an den verschiedenen Ehrungen. Am 18. Dezember 1972 wurde Steitz mit dem Bundesverdienstkreuz, am 16. Dezember 1983 mit dem Landesorden von Rheinland-Pfalz ausgezeichnet. Der Fachbereich Religionswissenschaften als Rechtsnachfolger der Theologischen Fakultät der Universität Gießen richtete dem 1936 Promovierten am 5. Dezember 1986 eine stilvolle Feier zur Erneuerung des Doktordiploms aus; der Goldene Promovend hielt einen Festvortrag über ‚Die Ludwigsuniversität zu Gießen und die hochverräterischen Bestrebungen in der Provinz Oberhessen in den Jahren 1832 bis 1835‘.

In seinem Haus in Mainz-Gonsenheim ist Professor Steitz am 27. September 1998 sanft und lebenssatt entschlafen, bis zuletzt aufopferungsvoll gepflegt von seiner Gattin Hildegard geb. Schell. Unser Dank an den Heimgegangenen für die vielfältige Förderung unserer Arbeit gilt auch seiner verständnisvollen Ehefrau, die ihn häufig auf die Ebernburg begleitet und schließlich auch chauffiert hat... Die Mitglieder der Ebernburg-Stiftung werden dem zutiefst bescheidenen, stets hilfsbereiten, lebenswerten und humorvollen Gelehrten ein ehrendes Andenken bewahren.

Der Verfasser dieser Zeilen hat am 30. September 1998 in Mainz die kirchliche Trauerfeier gehalten und seine Predigt unter das Jesuswort Matth. 28,20 gestellt: ‚Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.‘